OPERA OMNIA

VOLUME I

JULIEN RIES

I CRISTIANI E LE RELIGIONI

di fronte e attraverso

Jaca Book

EDITORIALE

Ogni volta che abbiamo deciso un'*Opera Omnia* in questi quarant'anni di storia della Jaca, è stata sempre una grande emozione. L'emozione piena per vero la si ha non nel decidere la riedizione di un classico antico o scomparso da alcuni decenni, ma nel caso in cui si propone a un autore di organizzare lui stesso la sua *Opera Omnia*.

Così fu con de Lubac e Balthasar, che risposero alla proposta preparando lo schema di ciò che volevano mantenere e conservare della loro opera. A dire il vero de Lubac prima aprì un armadio e disse: «È qui», poi disse che si sarebbe messo a lavorare.

Con Julien Ries l'idea è nata in modo del tutto naturale dopo anni di lavoro e collaborazione, sino a sbocciare quasi come un evento inevitabile. L'antropologia del sacro, la storia delle religioni, il dialogo interreligioso e la teologia delle religioni sono una delle ragioni d'essere del lavoro editoriale di Jaca Book, che Ries ha accompagnato per anni.

Ma Ries non è stato solo autore negli ambiti sopra citati; è stato anche un grande editore e organizzatore di seminari e colloqui con rispettive pubblicazioni. Le edizioni di «Homo Religiosus», create da Ries a Louvain-la-Neuve e proseguite fino ad oggi con pubblicazioni presso Jaca Book e Brepols, restano un pilastro per gli studi di storia delle religioni e di antropologia del sacro.

Fu così che, quando il 24 ottobre del 2005, con Maretta Campi, nostro direttore editoriale, andammo da Ries di ritorno dalla Fiera del Libro di Francoforte a prendere libri e documenti da tempo giacenti e inadatti a una spedizione, trovammo il primo schema dell'*Opera Omnia*, da noi richiesto, e il grosso dei primi tre volumi già preparati.

Il lavoro restante era egualmente molto complesso. Maretta dopo un mese e mezzo mancò per una crisi cardiaca; lo stesso era avvenuto da non molti mesi per l'assistente di Ries, Fabienne, cosa che aveva pesato non poco sull'organizzazione dei suoi lavori.

Natale Spineto, amico di Ries, e già collaboratore in più progetti, ha accettato di collaborare alla cura dell'*Opera Omnia* oltre che della edizione dei testi in lingua italiana: gliene sono particolarmente grato.

Vorrei aggiungere una semplice notazione. Ries ha insegnato per molti anni, nella sua *Opera Omnia* appariranno contributi scientifici e saggistici, interventi accademici e spunti culturali, ma ciò che all'inizio di questa impresa dobbiamo affermare è che siamo di fronte al lavoro di un pioniere. La storia delle religioni non potrà non confrontarsi con l'*homo religiosus* di Ries e con la sua antropologia del sacro. Egualmente dovrà farlo la teologia delle religioni in ambito cristiano.

S.B.

Julien Ries
OPERA OMNIA

Volume I

Piano dell'Opera Omnia

I
I CRISTIANI E LE RELIGIONI
Dagli Atti degli Apostoli al Vaticano II

II
L'UOMO E IL SACRO
NELLA STORIA DELL'UMANITÀ

III
L'UOMO RELIGIOSO
E LA SUA ESPERIENZA DEL SACRO

IV
SIMBOLO, MITO E RITO,
COSTANTI DEL SACRO

V
LA SCIENZA DELLE RELIGIONI
Storia, storiografia, problemi e metodi

VI
LA STORIA COMPARATA DELLE RELIGIONI
E L'ERMENEUTICA

VII
MITRAISMO E MAZDEISMO

VIII
RELIGIONI DEL VICINO ORIENTE ANTICO

IX
GNOSTICISMO E MANICHEISMO

X
LA CHIESA DI MANI
Dottrine e culto

XI
CORSI

Julien Ries

I CRISTIANI E LE RELIGIONI

DAGLI ATTI DEGLI APOSTOLI AL VATICANO II

Jaca Book

INDICE

Capitolo secondo

IL CONFLITTO TRA PAGANI E CRISTIANI NEL II E III SECOLO 27

Capitolo terzo

ELLENISMO E CRISTIANESIMO 51

Capitolo sesto

CRISTIANESIMO E MANICHEISMO. LO SCONTRO TRA DUE RELIGIONI UNIVERSALI DI SALVEZZA 117

Capitolo settimo

CRISTIANI E PAGANI IN MEZZO AI GRANDI CAMBIAMENTI DEL III E IV SECOLO 149

Parte seconda
DALLE GRANDI INVASIONI
ALLA CADUTA DI COSTANTINOPOLI 199

Capitolo nono
I CRISTIANI IN MEZZO AI BARBARI 205

Capitolo decimo
CRISTIANI E MUSULMANI. DALL'EGIRA
ALLA PRESA DI COSTANTINOPOLI (622-1453) 229

Parte terza

DALLA SCOPERTA DEL NUOVO MONDO ALLA FONDAZIONE DELLE CATTEDRE DI STORIA DELLE RELIGIONI (1492-1880) 311

Capitolo tredicesimo

RELIGIONI PAGANE E CRISTIANESIMO. NUOVO SGUARDO SUGLI DÈI E RILETTURA DEI MITI 317

Capitolo quattordicesimo

I CRISTIANI, LE MISSIONI, LE RELIGIONI. RELIGIONI E PROBLEMA DELLA SALVEZZA 335

Capitolo sedicesimo

I CRISTIANI E IL PATRIMONIO RELIGIOSO DELL'UMANITÀ. POSIZIONI E DISCUSSIONI NEL CORSO DEL SECOLO XIX 391

Parte quarta

DAL PARLAMENTO DELLE RELIGIONI DI CHICAGO (1893) ALL'INCONTRO DI ASSISI (1986) 413

Capitolo diciassettesimo

CRISTIANESIMO E RELIGIONI NON CRISTIANE ALLA LUCE DELLA RICERCA COMPARATA 417

Introduzione
SAGGIO SULL'INCONTRO TRA IL CRISTIANESIMO E LE RELIGIONI E LE CULTURE NON CRISTIANE

Nel preambolo della dichiarazione *Nostra Aetate* sulle relazioni tra la Chiesa e le religioni non cristiane, il Concilio Vaticano II spiega il senso della sua presa di posizione: «Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa in primo luogo esamina qui tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino» (*Nostra Aetate*, n. 1).

Ed ecco il preambolo della *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, promulgata durante il Concilio Vaticano II, il 7 dicembre 1965:

> «Le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce degli uomini d'oggi, dei poveri soprattutto e di tutti coloro che soffrono, sono pure le gioie e le speranze, le tristezze e le angosce dei discepoli di Cristo, e nulla vi è di genuinamente umano che non trovi eco nel loro cuore. La loro comunità, infatti, è composta di uomini, i quali, riuniti insieme nel Cristo, sono guidati dallo Spirito Santo nel loro pellegrinaggio verso il Regno del Padre, ed hanno ricevuto un messaggio di salvezza da proporre a tutti. Perciò essa si sente realmente e intimamente solidale con il genere umano e con la sua storia» (*Gaudium et spes*, n. 1).

Questi due testi, che definiscono la posizione della Chiesa cattolica dopo due millenni della sua storia, hanno profonde ripercussioni tra i popoli nella situazione attuale del mondo, che ha visto le due guerre mon-

diali, l'accesso delle popolazioni senza scrittura all'orizzonte delle grandi culture e il vertiginoso sviluppo della tecnica, che ha avuto come conseguenza un mutamento profondo delle relazioni tra gli uomini del nostro pianeta.

Questa rinnovata attenzione a tutto ciò che unisce gli uomini obbliga alla memoria: cristiani e non cristiani sono necessariamente portati a dare uno sguardo ai secoli passati e a interrogarsi sui fatti, sulle situazioni, sugli atteggiamenti vissuti nell'arco di due millenni, nelle diverse epoche storiche e nei diversi paesi. Fin dall'inizio del primo millennio della nostra era, cristiani e non cristiani hanno incontri continui: vi è coabitazione nelle città, nelle campagne e nei paesi; vi sono guerre e spostamenti di popolazioni; vi sono invasioni e migrazioni; vi sono trasferimenti e deportazioni; avvengono scoperte di nuove etnie e colonizzazioni da parte di conquistatori che si impongono come nuovi padroni, mettendo in situazioni precarie gli schiavi, i prigionieri di guerra e le tribù conquistate. Al di là della perdita dell'indipendenza e della libertà, della lacerazione delle famiglie e dell'alienazione delle culture si pongono i problemi dell'incontro e dello scontro tra i non cristiani e i cristiani.

C'è una serie di domande che attendono risposte. Così, quando una religione si impone grazie al potere e alla superiorità della propria cultura, qual è il suo atteggiamento nei confronti degli altri credenti? Nell'ottica delle loro convinzioni e della loro fede, come vedono e valutano i cristiani le altre credenze? Come vengono vissuti gli incontri fra le culture? Qual è l'atteggiamento dei cristiani e degli altri credenti riguardo all'edificazione della città terrena nelle diverse epoche? Come valutare le influenze e lo scambio di idee tra i cristiani e gli altri credenti? La nostra risposta a questo interrogativo, basata su fatti e documenti, si snoda attraverso quattro grandi periodi.

Dopo gli anni '30 della nostra era, guidati dagli Apostoli di Gesù, i cristiani e le prime comunità cristiane cercano la propria via per avvicinarsi al mondo antico, tramite la missione d'annuncio dell'evangelo in mezzo al popolo dell'Antica Alleanza e presto, su iniziativa dell'Apostolo Paolo, l'apertura del messaggio di Cristo alle popolazioni del mondo ellenistico, in cui erano penetrate le culture orientali[1]. I cristiani si ritrovano tra l'ebrai-

[1] F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain. Conférences faites au Collège de France en 1905*, Geuthner, Paris 1929⁴ [trad. it., *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, a cura di L. Salvatorelli, prefazione di S. Donadoni, Laterza, Bari 1967]; C. BONNET, A. MOTTE (a cura di), *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen anti-*

smo e l'ellenismo, tra la filosofia e il misticismo, e di fronte a uomini che sono anch'essi alla ricerca della salvezza. Dapprima l'originalità cristiana è fonte di stupore; presto diventa fonte di inquietudine. A partire dal II secolo, alla variamente declinata diffidenza popolare si aggiunge il risentimento degli intellettuali pagani, sostenuti dalla reazione di intolleranza dell'Impero romano, dominato dal culto imperiale. Lo scontro diventa inevitabile. I cristiani organizzano la propria difesa in un contesto intessuto di accuse, di conflitti e di persecuzioni. È il momento degli apologisti, che rispondono alle diverse accuse e in modo particolare all'insistenza pagana che vuole il cristianesimo un pericolo per l'Impero. D'altronde, essi non esitano a mostrare l'assurdità e l'immoralità dei culti pagani, mettendo però anche in evidenza l'incomparabile superiorità della religione di Cristo sulla filosofia greca e su quella orientale.

Le iniziative e le riflessioni di un filosofo greco in cerca di Dio mettono l'*homo religiosus* pagano e l'*homo christianus* l'uno di fronte all'altro. Si tratta di Giustino martire, originario di Flavia Neapolis (Nablus) in Palestina, nato da genitori pagani. Nel 132-135 si converte al cristianesimo, al termine di un itinerario intellettuale e spirituale che descrive all'inizio del suo *Dialogo* con il rabbino Trifone e nella sua *II Apologia*[2]. Egli cerca dapprima Dio nei grandi filosofi. Vestito del *pallium*, viaggia di città in città, si rivolge ai maestri delle tradizioni filosofiche e finisce per diventare un discepolo entusiasta di Platone (*Apol.*, II, 6). Decisivo è il suo incontro con un saggio cristiano: illuminato da Cristo, decide di condurre ebrei e pagani alla sua stessa scoperta. Convertito, non abbandona la filosofia e sotto Antonino Pio (138-161) si stabilisce a Roma, vi crea una scuola cristiana e vi muore, martire, nel 165. Il suo incontro con Cristo, il *Logos*, il Verbo che illumina tutti gli uomini di buona volontà in tutti i tempi e in tutti i luoghi (*Apol.*, I, 46) rappresenta la chiave della sua ermeneutica: il *Logos* è a un tempo la ragione umana e il Verbo divino incarnato in Cristo, Parola e Ragione divina. Secondo Giustino, al di fuori di Cristo l'umanità non possiede che *semina verbi*, semi del *Logos*, verità frammentarie e incoerenti.

que. Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont a l'occasion du cinquantième anniversaire de sa mort. Rome, Academia Belgica, 25-27 septembre 1997, Institut Historique Belge de Rome, Bruxelles-Rome 1999; R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Belles Lettres, Paris 2004[3].

2 C. SALDANHA, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions*, Rome 1984; Iustinus, *Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index par André Wartelle*, Études Augustiniennes, Paris 1987.

Solo l'evangelo rivela il «Logos tutto intero», fonte della pienezza della verità. Questa ermeneutica del *Logos* assume grande importanza nella ricerca dei Padri della Chiesa. Giustino dà inizio ad una tradizione che ritroviamo in Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino, Tertulliano, Teofilo di Antiochia, Metodio di Olimpo, Gregorio Nazianzeno e Mario Vittorino. La teologia del *Logos* è determinante per lo sviluppo della cristologia patristica. È davvero un caposaldo della riscoperta moderna dei Padri della Chiesa e delle attuali ricerche nell'ambito della teologia cristiana delle religioni. Il punto di vista dei Padri del II-IV secolo offre una prospettiva illuminante per la prima parte del nostro volume[3].

All'indomani della caduta dell'Impero romano, nel corso del V e VI secolo, i cristiani sono nuovamente messi di fronte ai pagani. Venuti dall'Est e dal Nord dell'Europa, gli invasori attraversano il Reno e si riversano in Gallia, in Italia, in Spagna. Sono portatori di un'antica mitologia indoeuropea caratterizzata dalla distinzione di tre funzioni: la funzione regale e sacerdotale, la funzione guerriera, la funzione degli agricoltori-allevatori. Chiaramente, la funzione guerriera ha soppiantato la funzione sacerdotale, al punto che la loro religione si limita al ritualismo. D'altronde, questi popoli barbari non dispongono che di una scrittura rudimentale. Sotto l'azione evangelizzatrice dei monaci di san Benedetto e dei monaci irlandesi, essi si convertono progressivamente alla religione cristiana. La Chiesa mantiene i loro luoghi di culto, nei quali croci, statue della Vergine e santi prendono il posto degli idoli detronizzati. Ma nel 622 ha luogo un altro mutamento religioso. Alle popolazioni politeiste d'Arabia, Maometto impone con la spada una fede monoteistica abramitica, mettendo al servizio di questa nuova religione le culture del Vicino Oriente, della Mesopotamia, dell'Egitto, dell'Africa del Nord e della Spagna. Nel X secolo prende corpo l'idea di una missione cristiana guidata dalla spada: l'Occidente organizza otto crociate, pur dovendosi rassegnare allo scacco. Grazie ai monaci di Cluny e ai discepoli di san Domenico e di san Francesco, conquista terreno in Europa la missione fatta tramite il dialogo. All'epoca

[3] R. HOLTE, *Logos spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, *Studia Theologica*, 12, 1958, 109-168; M. SPANNEUT, J. LIEBAERT, *Logos. La tradition patristique*, in *Catholicisme. Hier, aujourd'hui, demain. Encyclopédie*, a cura di G. Jacquemet, vol. VI, Letouzey, Paris 1975, 981-994; J. LIEBAERT, *Les Pères de l'Église*, vol. I, *Ier-IVe siècle*, Desclée de Brouwer, Paris 1986 [in J. LIEBAERT, M. SPANNEUT, *Introduzione generale allo studio dei Padri della Chiesa*, trad. it. di P. Crespi, premessa di A. Zani, Queriniana, Brescia 1998].

delle cattedrali e delle crociate, la Chiesa diviene l'autentico motore religioso e culturale dell'Occidente. Ma i cristiani devono far fronte anche alla bufera portata dalle religioni dualiste medioevali, lontana eredità della corrente gnostica. Nel 1453, la presa di Costantinopoli da parte degli ottomani mette fine a questa seconda grande epoca.

Nel 1492, diversi avvenimenti preludono a una nuova, storica svolta: da un lato l'espulsione degli ebrei e dei musulmani dalla Spagna, dall'altro la scoperta del Nuovo Mondo attraverso le navi di Cristoforo Colombo, che giunge sulle rive di una terra sconosciuta. Nei quattro secoli che si estendono da questo momento in poi, accanto a nuove scoperte e riscoperte, in mezzo a crisi, lacerazioni e mutamenti, si compie una mondializzazione geopolitica, religiosa e culturale, con la colonizzazione delle popolazioni del Nuovo Mondo, la riscoperta dell'antichità greco-romana da parte degli eruditi del Rinascimento, il rinnovamento del pensiero europeo da parte degli umanisti, l'incontro tra l'Europa e le grandi culture e religioni dell'India, della Cina, del Giappone, la nuova organizzazione missionaria della Chiesa. Alla luce del platonismo prende forma l'idea di una concordia universale[4], e grazie a una nuova disciplina, l'etnografia, si operano tentativi di comparativismo religioso, mentre il deismo rifiuta ogni giudizio sulle religioni che parta dal Dio della Bibbia o del cristianesimo. Nel XVIII secolo, la crisi dell'Illuminismo pretende di creare una religione universale capace di trascendere tutte le religioni storiche, dando così alla luce l'*homo ideologicus*, che tenta di desacralizzare il discorso religioso e di creare religioni secolari imbevute di positivismo e di materialismo ateo. Si vuole togliere al cristianesimo e alle altre religioni ogni valore ed originalità. L'*homo ideologicus* intende rompere con le tradizioni religiose; ha l'ambizione di essere misura di tutte le cose, autonomo e creatore dei propri valori. Ecco riassunta la terza tappa, quella che viene definita moderna. L'*homo christianus* deve affrontare l'*homo religiosus* delle tribù ancora pagane, l'*homo judaicus*, l'*homo islamicus* e quello appena sorto, l'*homo ideologicus*. Questi tenta di imporsi e di imporre a uomini ed istituzioni la secolarizzazione, di capovolgere i valori del sacro e di creare una società e una cultura nuove. A forza di persuasioni e violenze, l'*homo ideologicus* prepara le grandi rivoluzioni della fine del XVIII secolo, entra subdolamente nel XIX secolo e diffonde il positivismo e il materialismo.

[4] M. FICINO, *Théologie platonicienne de l'immortalité des âmes*, trad. fr. e cura di R. Marcel, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris 1964-1965; R. MARCEL, *Marsile Ficin (1433-1499)*, Les Belles Lettres, Paris 1958.

Eccoci giunti al quarto periodo del nostro percorso. Nel corso del XIX secolo, il patrimonio religioso dell'umanità si estende inaspettatamente, e diviene evidente che il fatto religioso è un fenomeno universale nello spazio e nel tempo: questo avviene grazie a grandi scoperte come quella dell'*Avesta*, di Zarathustra e del mazdeismo, dei *Veda*, dell'induismo e del buddismo, o grazie alla decifrazione da parte di Champollion dei geroglifici, che consente di far parlare i monumenti dell'Egitto dei faraoni. In seguito, l'accesso ai documenti sumeri, accadici, babilonesi e assiri. Ci parlano le antiche popolazioni della «mezzaluna fertile», si rivela l'antica Cina e la preistoria ci permette di interrogare l'uomo arcaico, ancora vivo grazie alle tradizioni religiose e culturali dei popoli senza scrittura. Queste scoperte contribuiscono alla nascita di una nuova disciplina, la scienza delle religioni, *Religionswissenschaft*, che ottiene rapidi progressi e suscita studiosi e avvenimenti: Max Müller, il fondatore della storia comparata delle religioni, J.H. Newman (1801-1890), che esamina il cristianesimo e le religioni alla luce dell'economia della salvezza, Natan Söderblom (1866-1937), che, grazie alle religioni, presenta il Dio vivente nella storia, Rudolf Otto (1869-1937), che studia il sacro come fenomeno centrale delle religioni, capace di illuminare l'esperienza millenaria dell'*homo religiosus*. Nel 1893, il Parlamento delle Religioni di Chicago tratteggia il primo vero dialogo interreligioso. Nel XX secolo, la storia comparata delle religioni messa in atto da Georges Dumézil (1898-1986) e da Mircea Eliade (1907-1986), così come gli studi sul sacro, giungono a una conclusione: l'esperienza dell'*homo religiosus* dimostra l'unità spirituale dell'umanità[5]. Il Concilio Vaticano II non esita a proclamare che tutti i popoli formano una sola comunità, hanno un'origine comune e un solo fine ultimo (*Nostra Aetate*, n. 2).

Dopo la breve presentazione delle quattro parti del nostro volume, siamo tenuti a spiegare brevemente qual è la linea epistemologica del lavoro. L'epistemologia è la scienza che ha il compito di determinare l'origine logica di una ricerca scientifica, il suo valore e la sua portata. Posto nel quadro della storia religiosa, questo libro ha lo scopo di mostrare come, nel corso di venti secoli, cristiani e non cristiani si siano incontrati, opposti o scontrati, ma anche come essi, nelle diverse epoche storiche e nell'ambito delle proprie dottrine, delle proprie culture e delle proprie attività, siano andati d'accordo. Questa sintesi è redatta sulla base di testi ufficiali o privati, di leggi, decreti o decisioni, di monografie e di studi dedicati alle

[5] Cfr. nel *Grande dizionario delle religioni*, diretto da P. Poupard, vol. 1, Piemme, Casale Monferrato - Cittadella, Assisi 1988: J. LOICQ, *Dumézil*, 591-595; J. RIES, *Eliade*, 623-626.

diverse religioni e culture e ai comportamenti dei credenti nel loro culto e nella loro esistenza quotidiana. Il volume contiene una considerevole documentazione, fornita dalla storia comparata delle religioni, ma anche, soggiacente a questa documentazione, un'antropologia del sacro che studia l'*homo religiosus* in quanto creatore e fruitore dell'insieme simbolico del sacro e in quanto portatore di credenze religiose che guidano la sua vita e il suo comportamento. In effetti, ogni religione ha una posizione specifica in rapporto all'uomo e alla condizione umana, alla sua presenza nella società e nel mondo. Vengono presi in considerazione l'*homo religiosus* non cristiano, l'*homo christianus*, ma anche l'*homo ideologicus*, nato nel contesto della crisi dell'illuminismo. Il metodo comparativo non può che esserne una costante. Quest'opera non è un manuale di dialogo interreligioso, anche se potrà essere utile a coloro che praticano il dialogo tra le religioni e tra le culture. Non è un manuale di teologia nel senso stretto del termine. Tuttavia, l'ultimo capitolo, dedicato alle posizioni del Magistero della Chiesa nel solco del Concilio Vaticano II, può rendere un servizio a chi opera nell'ambito della teologia delle religioni.

È opportuno spendere un'ultima parola per aiutare il lettore a comprendere adeguatamente la portata del capitolo XX. Stimolato dal metodo genetico comparato di Georges Dumézil, allo scopo di ritornare al pensiero indoeuropeo delle origini, Mircea Eliade parla del ruolo capitale della storia delle religioni in quanto disciplina totale. Con questo intendimento, Eliade utilizza tre approcci: l'approccio storico, che raccoglie tutta la documentazione disponibile, l'approccio fenomenologico, che concepisce i fenomeni nella loro originalità, e infine l'approccio ermeneutico, che situa ogni fenomeno tra gli oggetti dello spirito, permettendo di realizzare una dimensione creatrice, cioè di lanciare un messaggio all'uomo d'oggi. Nella prima parte del nostro volume esponiamo brevemente l'ermeneutica di san Giustino sul tema del *Logos*, Verbo di Dio «al quale tutto il genere umano partecipa» (*Apol.*, I, 46). Fuori da Cristo l'umanità non possiede che semi del *Logos*, verità frammentarie e incoerenti, *semina Verbi*. Riconoscendo lo sforzo di riflessione degli antichi, in parte provenienti dal *Logos* (*Apol.*, II, 8, 3 e 13, 3), Giustino inaugura la grande tradizione patristica dell'ermeneutica del *Logos* e della sua azione, che precede il mistero dell'incarnazione. Questa ermeneutica, ripresa da Newman e dai Padri del Concilio Vaticano II, innerva la dichiarazione *Nostra Aetate* e ispira così le posizioni del Magistero della Chiesa circa le religioni non cristiane. È l'inizio di una nuova tappa.

Parte prima

DAGLI *ATTI DEGLI APOSTOLI* AL *DE CIVITATE DEI* DI SANT'AGOSTINO

Questa parte si situa tra due poli. Gli *Atti degli Apostoli* costituiscono un pilastro importante dei libri fondatori del cristianesimo, di valore storico incontestabile. La loro testimonianza è preziosa per chi voglia conoscere i comportamenti e le reazioni dei giudei e dei pagani davanti al diffondersi del messaggio evangelico.

Il *De civitate Dei* pone termine a un'epoca, a quattro secoli di scontri, di discussioni tra giudei, cristiani e pagani. E mette fine anche all'èra delle mitologie e dell'idolatria, bersaglio degli attacchi cristiani contro i falsi dèi e i loro culti. Prende slancio l'èra della teologia.

Capitolo primo
I CRISTIANI CERCANO LA PROPRIA VIA

L'indomani della Pentecoste, gli Apostoli danno inizio alla loro missione. Proclamano la risurrezione di Gesù e ne annunciano il messaggio.

La prima predicazione cristiana si rivolge agli ebrei. Gli autori dei primi scritti cristiani sono quasi tutti ebrei. Ma a quest'epoca il mondo giudaico non costituisce un mondo chiuso. Il popolo giudaico non è più isolato, avendo risposto alla sfida dell'ellenismo. Anche le sètte dirigenti, o filosofiche, come i farisei, i sadducei e gli esseni, subiscono l'influsso dell'ellenismo. Inoltre, il destino politico della Palestina sta nelle mani di Roma. La diaspora costituisce una parte importante della comunità israelitica, ed è particolarmente attiva in Egitto, dove Alessandria fa da centro di irradiamento sui paesi del Mediterraneo.

Un altro fatto da prendere in considerazione è che la predicazione cristiana esce presto dall'ambiente ebraico, per penetrare nel mondo pagano. Questo insieme di dati ci porta a considerare due aspetti religiosi importanti dell'ambiente in cui il messaggio cristiano è penetrato nel corso del secolo I. Di qui i titoli delle due sezioni del capitolo:

I. I testimoni della Chiesa primitiva.

II. Il mondo ellenistico.

I. I testimoni della Chiesa primitiva

1. La comunità di Gerusalemme

La prima manifestazione dei cristiani nel contesto di un'altra religione

ci è offerta dal discorso con cui Pietro apre l'annuncio del Vangelo a Gerusalemme, nel giorno stesso della Pentecoste (*At* 2,14-36). L'oggetto del *kérygma* è la risurrezione di Gesù; suo scopo è far appello ai giudei perché riconoscano la divinità di Gesù[1].

La comunità cristiana si scontra con tre sètte ebraiche: quella degli esseni, quella dei sadducei e quella dei farisei. Sulle rive del Mar Morto, in un paese desertico, vivevano gli esseni, dediti alla purità rituale e decisi a portare avanti una guerra santa, consapevoli della propria missione nella lotta per Dio. I sadducei, discendenti della famiglia sacerdotale di Sadoq, tradizionalisti nelle credenze e nei riti, non ammettono altra autorità che quella della Scrittura e rifiutano di credere nella sopravvivenza. I farisei, o 'separati', costituiscono il gruppo più importante ed esercitano un grande influsso sul popolo per quanto riguarda culto, preghiera, sacrifici, condotta morale e religiosa. Al tempo di Gesù, subiscono l'influenza di Hillel, loro contemporaneo, insieme saggio e legislatore, la cui dottrina segna in maniera decisiva il giudaismo successivo all'anno 70, e soprattutto dopo la guerra del 140 guidata da Bar Kokhba[2].

Gli *Atti* ci parlano dell'ostilità dei sommi sacerdoti, gelosi del loro influsso sul popolo (*At* 5,17) e dell'opposizione dei sadducei, quale partito politico e religioso legato al tempio e opposto a qualsiasi innovazione religiosa (*At* 4,2). I farisei, invece, seguaci del messianismo, si mostrano favorevoli agli 'ebrei', cioè ai cristiani legati alla patria giudaica, al tempio e a Mosè. La loro opposizione è però forte nei confronti dei cristiani ellenisti, indifferenti verso il tempio e la Legge. Dalla lettura degli *Atti* rileviamo che la comunità cristiana di Gerusalemme continua a partecipare alla vita del popolo giudaico e alla preghiera nel tempio[3]. Nondimeno vi appare anche

[1] Non parliamo qui della nascita della Chiesa, della formazione di una cultura cristiana, della memoria cristiana come è fissata nei testi o nelle tradizioni delle comunità: tutte questioni che sono state trattate in P. VALLIN, *I cristiani e la loro storia*, Queriniana, Brescia 1987.

[2] J. NEUSNER, *Judaism in the Beginning of Christianity*, Philadelphia 1984 [trad. it., *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989].

[3] Per lo studio degli *Atti degli Apostoli* come fonte storica della nascita della Chiesa si veda J. DUPONT, *Les problèmes du Livre des Actes des Apôtres d'après les travaux récents*, Louvain 1950; E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen 1956; E. TROCMÉ, *Le Livre des Actes et l'histoire*, Paris 1957; E. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, Freiburg/Br. 1980-1982 [trad. it., *Gli Atti degli Apostoli*, Paideia, Brescia 1987] (commento abbondante degli *Atti* con una lista esaustiva dei commentari antichi e moderni). Per una bibliografia degli *Atti*, si veda A.J. MATTIL, M.B. MATTIL, *A classified Bibliography of Literature on the Acts of the Apostles*,

la consapevolezza di costituire una comunità particolare, dotata di propria vita e di proprie riunioni (*At* 2,42.46). Tra i primi convertiti al cristianesimo ritroviamo anche dei farisei e degli esseni.

Il giudaismo palestinese non si trova affatto isolato in mezzo ai popoli del Vicino Oriente. Il popolo ebraico vive in mezzo al mondo culturale ellenistico, dal quale i suoi stessi capi attingono spesso la lingua e il pensiero. Aperto alle filosofie e alle lettere dell'epoca, il gruppo dei farisei costituisce nondimeno una scuola ebraica; ha la pretesa di guidare le credenze della gente in nome di una tradizione di maestri che viene fatta risalire a Mosè. Pur rinserrata nelle proprie credenze e pratiche, questa scuola si apre anche alla sapienza greca. I tre tipi che caratterizzano il gruppo sono il saggio o scriba, il sacerdote, il messia. Il loro simbolismo religioso si concretizza nel rotolo sacro della Scrittura, nell'altare del tempio, nella corona del messia.

Dopo la Pentecoste, i cristiani di Gerusalemme non vengono direttamente perseguitati. Spesso tuttavia sono sorvegliati, importunati, anzi talvolta molestati dalle autorità ebraiche. La prima crisi grave scoppia quando il gruppo degli ellenisti, o ebrei aperti al mondo greco e conquistati al messaggio di Gesù, prende le distanze rispetto al tempio. Il loro capo, Stefano, condanna il tempio in nome della purezza iniziale dello stesso ebraismo (*At* 7,1-53). Il suo discorso provoca una reazione violenta da parte dei sacerdoti e dell'opinione giudaica ortodossa, dando il segnale di una prima grande persecuzione (*At* 8,1). Cacciati da Gerusalemme, gli ellenisti vengono accolti probabilmente dai cristiani della Samaria, che condividono la loro ostilità nei confronti del tempio. Si inserisce qui l'episodio di Simone (*At* 8,13.18) e forse la fondazione di una comunità che devierà presto in speculazioni di carattere pregnostico[4].

2. *L'apertura ai pagani*

La missione cristiana si sviluppa assai rapidamente nel mondo pagano. Leggendo gli *Atti degli Apostoli* ci è dato seguirla nel mondo occidentale.

Leiden 1966 e E. GRAESSER, *Acta-Forschung seit 1960*, in *Theol. Rundschau* 41 (1976) 141-194 e 259-290; 42 (1977) 1-68.

4 Sul cristianesimo in rapporto al giudaismo nei primi secoli, si veda M. SIMON, A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, Paris 1968, 2ª ed. riv. 1985, con abbondante bibliografia [trad. it., *Giudaismo e cristianesimo*, Laterza, Bari 1985]. Sul giudaismo come *praeparatio evangelica*, si veda M. SIMON, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris 1972, 37-63. Anche A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus*, Paris 1981 [trad. it., *Il mondo ebraico al tempo di Gesù*, Borla, Roma 1983].

Per il Medio Oriente, invece, non disponiamo di nessun documento simile agli *Atti*, anche se la memoria delle comunità cristiane ci ha conservato non pochi particolari. Grazie a questi ricordi, Eusebio di Cesarea ci può parlare dell'evangelizzazione della Transgiordania, dell'Arabia, della Fenicia, della Celesiria, dell'Adiabene e dell'Osroene[5]. Fin dagli inizi, importanti comunità cristiane si sono costituite in Siria e in Mesopotamia. D'altra parte, l'evangelizzazione del litorale mediterraneo mette il messaggio in contatto con i fedeli dei culti greci e romani (*At* 8,27; 10,1). Pietro non esita a proclamare l'apertura della comunità cristiana ai pagani (*At* 10,44-48).

Il primo vero incontro del messaggio evangelico con i culti pagani avviene ad Antiochia di Siria, grande centro della cultura ellenistica (*At* 11,20). Qui assistiamo alla formazione di una prima comunità di cristiani provenienti dal paganesimo; ed è ai fedeli di questa comunità che i pagani daranno presto il nome di *cristiani*, ossia di «seguaci di *Crēstós*» (*At* 11,26). Questa risonanza politica sta a dimostrare che fin dal 42 gli ambienti romani considerano i discepoli di Gesù come una setta messianica[6]. Così, dodici anni dopo la Pentecoste, Roma rende ufficialmente testimonianza dell'esistenza dei cristiani.

Da *Gal* 2,12 veniamo a sapere che ad Antiochia esisteva anche una comunità di giudeo-cristiani. Le due comunità cristiane vivevano separate, poiché gli ebrei restavano sottomessi ad alcune osservanze alimentari. Antiochia diventa comunque il centro dell'espansione del cristianesimo in terra pagana. Un'importante comunità cristiana viene fondata a Cipro nel 37. Quando Paolo e Barnaba vi arrivano, nel 45, si scontrano con Bar Jesus, un profeta ebreo che tenta di convertire il proconsole Sergio Paolo al messaggio del giudaismo (*At* 13,6-12). La focalizzazione di questa rivalità mostra come, sotto l'impulso della missione cristiana, alcuni giudei zelanti abbiano tentato di proclamare anche loro un messaggio ai pagani (*At* 13,48; 14,1). A Listra, dopo un miracolo, la popolazione pagana si immagina che Paolo e Barnaba siano rispettivamente Zeus e Hermes (*At* 14,8-14), e si prepara a celebrare un sacrificio in loro onore. Ma Paolo si oppone, e all'uditorio, composto unicamente di pagani, tiene un discorso di stile diverso. Nella sua esortazione chiede agli abitanti di Listra di rinunciare ai loro idoli e di convertirsi al Dio vivente (*At* 14,15; 1 *Ts* 1,9). All'uditorio pagano,

[5] EUSEBIO DI CESAREA, *Storia Ecclesiastica*, III, 1,1.

[6] Cfr. J. DANIÉLOU, *L'Eglise en dehors de Jérusalem*, in *Nouvelle histoire de l'Eglise* I, Paris 1963, 46-58 [trad. it., *Nuova storia della Chiesa* I, cit., 54-65] e l'*Eglise des premiers temps*, Paris 1958, 24-36.

Paolo si rivolge con un linguaggio che riprende molti dati delle religioni cosmiche: Dio è il Creatore dell'universo, concede la pioggia, le stagioni e la fertilità (*At* 14,15.17). Si tratta di un linguaggio biblico che l'apostolo adatta ai fedeli dei culti di fertilità del Vicino Oriente, abituati a una religione dove i miti e i riti di fecondità svolgono un ruolo fondamentale[7].

Il discorso di Listra è solo l'abbozzo di un duplice orientamento che animerà la presentazione del messaggio evangelico. In primo luogo, vi troviamo la contrapposizione veterotestamentaria agli idoli. In *Gal* 4,8, Paolo riprende il tema degli dèi pagani che non hanno nessuna consistenza, e afferma che volgersi agli idoli significa venerare i dèmoni. L'idea, già presente in *Dt* 32,17, ha ampi sviluppi dopo l'esilio babilonese: la demonologia si è fatta sempre più influente. Il tema biblico della inanità degli idoli e del carattere demoniaco dell'idolatria (*Ap* 9,20) si affaccia presto nella missione cristiana. Verrà poi ripreso e sviluppato dagli apologisti e da alcuni padri della Chiesa. Il secondo orientamento del discorso paolino evidenzia gli attributi divini: impassibilità, onnipotenza creatrice, provvidenza benefica. Questo argomento di teodicea preannuncia i vari prestiti che l'apologetica cristiana dei primi secoli opererà dai filosofi greci. La duplice articolazione del discorso di Paolo a Listra costituisce un indizio prezioso in proposito: evidenzia una strategia missionaria mirata a far penetrare il Vangelo nel mondo culturale e religioso ellenistico.

3. Cristianesimo, giudaismo, ellenismo

I decenni che precedono la distruzione di Gerusalemme del 70 sono segnati da due fatti. Il primo è costituito dall'ascesa del nazionalismo ebraico, che fa pressione sui giudeo-cristiani. Il secondo è l'avanzata rapida dell'evangelizzazione degli ambienti pagani, i cui culti si erano tenuti a distanza dal culto di Israele. Sotto la pressione dei nazionalisti, non pochi cristiani cercano di conservare la circoncisione, quale segno di appartenenza alla comunità ebraica. Paolo e Barnaba rifiutano di legare il cristianesimo al destino temporale di Israele (*At* 15,1-2). Nel 49, il concilio di Gerusalemme regola definitivamente la questione della circoncisione dei pagani. Decide che, fattisi cristiani, essi non sono più tenuti ad altro che all'astensione dalle

[7] Grazie a M. Eliade, disponiamo di una eccellente documentazione sulla natura e l'importanza delle religioni cosmiche nel suo *Traité d'histoire des religions*, Paris 1949, 1975[8] [trad. it., *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976] e *Aspects du mythe*, Paris 1963. Sulla creazione del mondo nel pensiero orientale, si veda *La naissance du monde*, Sources Orientales 1, Paris 1959.

carni immolate agli idoli, dalle carni soffocate e dalla fornicazione (*At* 15,19). La decisione segna la rottura del cristianesimo con la comunità ebraica. A partire da questa data, Paolo pensa ormai soltanto al futuro del Vangelo nel mondo greco. Pietro fa ancora qualche sforzo per conservare le comunità giudeo-cristiane vicine al giudaismo, visto che, al momento in cui una corrente vigorosa di ribellione contro Roma scuote il mondo ebraico, molti giudeo-cristiani ritengono ancora che rinnegare la circoncisione costituisca un tradimento nei confronti del popolo ebraico. Simile atteggiamento sta all'origine di una forte opposizione a Paolo (*At* 20,22). Anche le *Lettere* paoline parlano di situazione tesa. Paolo invita i cristiani a tenersi lontani da movimenti che non hanno niente a che vedere con il Vangelo: favole e sogni (*Tt* 1,10) e tendenze encratiche (1 *Tm* 5,3) cominciano a farsi sentire all'interno del giudeo-cristianesimo palestinese.

Nel 70, la caduta di Gerusalemme segna una svolta decisiva. Per gli ebrei, la rovina del tempio significa la fine del culto sacrificale e il trionfo definitivo della forma religiosa sinagogale, ossia la rinascita della torah. Per i cristiani usciti dal paganesimo la situazione è chiara: l'abolizione del culto del tempio invita ad abbandonare le tradizioni ebraiche. Anche i giudeo-cristiani prendono le distanze dagli zeloti, responsabili della rivolta contro Roma. Di fatto, la caduta di Gerusalemme mette fine al messianismo ebraico e permette ai cristiani di caratterizzarsi sociologicamente nei confronti del giudaismo. Nondimeno alcune forme di pensiero giudeo-cristiane restano vive e costituiscono un'eredità influente sulla vita di molte comunità cristiane orientali dei primi secoli.

Gli studi recenti mostrano che, prima di esprimersi nelle forme dell'ellenismo, il cristianesimo ha conosciuto una prima espressione strutturata semiticamente[8]. Nelle comunità cristiane apostoliche alcuni pongono l'ac-

[8] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum*, Tübingen 1949; ID., *Das Judenchristentum*, Tübingen 1964; J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris 1958 [trad. it., *Teologia del giudeo-cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 1974]. Nel volume *Aspects du judéo-christianisme*, Paris 1965, abbiamo nove articoli di un Colloquio tenutosi a Strasburgo nel 1964. Nel 1972, le Recherches de Science Religieuse hanno pubblicato due numeri (gennaio-marzo e aprile-giugno) dal titolo *Judéo-christianisme. Recherches historiques et théologiques offertes en hommage au cardinal J. Daniélou*, Paris 1972. A queste opere resta da aggiungere i lavori che studiano il contesto religioso del giudeo-cristianesimo: H. CAZELLES, *Naissance de l'Eglise, secte juive rejetée*, Paris 1968; K. HRUBY, *Juden und Jundentum bei den Kirchenvätern*, Zürich 1971; W.D. DAVIES, *The Gospel and the Land. Early Christianity and Jewish Territorial Doctrine*, Berkeley 1974; F. Manns ha pubblicato una *Bibliographie du judéo-christianisme*, Jerusalem 1979. Si veda anche F. MANNS, *Essais sur le judéo-christianisme*, Jerusalem 1979.

cento sulla permanenza di varie osservanze mosaiche. Altri cristiani, provenienti dal giudaismo, si oppongono agli orientamenti paolini nell'evangelizzazione del mondo ellenistico. In termini generali, le divergenze si situano più sul piano disciplinare che dottrinale.

Il termine 'giudeo-cristiano' designa sia i cristiani di nascita ebraica, come Paolo, sia i 'giudaizzanti', o cristiani legati alle osservanze antiche. I quali, tuttavia, comprendono varie tendenze. La posizione della Chiesa viene a fissarsi con il decreto apostolico di Gerusalemme (*At* 15,28-29). Si tratta del minimo indispensabile che è possibile esigere dai pagani convertiti. Il criterio dell'osservanza rituale segna il limite del giudeo-cristianesimo ufficiale. Ritroviamo l'eredità letteraria di questo pensiero negli *Apocrifi*, negli scritti liturgici come la *Didaché* e nei testi dei *Padri apostolici*, una qualifica data nel secolo XVII agli scritti di Barnaba, Clemente Romano, Ignazio di Antiochia, Policarpo di Smirne ed Hermas, ai quali più tardi verrà aggiunto Papia di Ierapoli e l'autore della *Lettera a Diogneto*. In questi documenti scritti da cristiani che hanno conosciuto l'età apostolica, ritroviamo una teologia arcaica congiunta con l'apertura al mondo ellenistico[9]. Secondo Daniélou, siamo davanti a una prima teologia cristiana di espressione semitica, che va dalle origini fino alla metà del II secolo[10].

Accanto a questo giudeo-cristianesimo ortodosso si situa un vasto movimento eterodosso, che darà origine a differenti sètte, come l'ebionismo e l'elcesaismo[11]. Gli ebioniti credono in Gesù, ma negano la sua divinità e la

[9] L'antica letteratura cristiana comporta le formule liturgiche e canoniche, i testi dei Padri apostolici, tutti gli Apocrifi del Nuovo Testamento e vari documenti di poesia cristiana. La documentazione e la bibliografia è dato trovarle in J. QUASTEN, *Patrologia* I, Marietti, Torino 1971, 29-156; A. HARNACK, *Geschichte der Altchristlichen Literatur bis Eusebius* I/1, Leipzig 1958², 1-139. Per uno studio delle istituzioni, si veda J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques, 1er siècle*, Paris 1970.

[10] J. DANIÉLOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961. Uno studio critico delle diverse posizioni in M. SIMON, *Réflexions sur le judéo-christianisme*, in *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Festschrift Morton Smith* II, Leiden 1975, 53-76, testo riprodotto in M. SIMON, *Le christianisme antique et son contexte religieux* II, Tübingen 1981, 598-621.

[11] Informazioni sugli ebioniti si possono trovare in J. DANIÉLOU, *Theologie du judéo-christianisme*, cit., 68-76 [trad. it. cit.] e in A.F.J. KLIJN, G.J. REININCK, *Patristic Evidence of Jewish Christian Sects*, Leiden 1973. La nostra conoscenza dell'elcesaismo è stata rinnovata dalla recente scoperta del *Codex Mani*. Disponiamo anche di una buona informazione: W. BRANDT, *Elchasaï; ein Religionsstifter und sein Werk*, Leipzig 1912, Amsterdam 1971²; J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux 1935; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris 1981 [trad. it., *Il manicheismo*, Giordano, Cosenza 1988]; A. HENRICHS, L. KOENEN, *Ein griechischer Mani-Codex*, in *Zeitschr. Papyr. Epigr.*, Bonn 5 (1970) 97-216; 19 (1975) 1-85;

nascita verginale. Radicalmente antitrinitari, osservano la circoncisione e il sabato. In Gesù vedono innanzitutto un riformatore della Legge. L'elcesaismo, invece, è una setta giudeo-cristiana che impone la purificazione dei peccati mediante un rito battesimale incessantemente rinnovato e la purificazione con l'acqua di tutti gli alimenti autorizzati dalla legge della comunità. Espressione di un legalismo ebraico che fondamentalmente rifiuta il sacrificio, l'elcesaismo osserva un monoteismo stretto, la pratica della circoncisione, l'istituzione sacerdotale, il sabato e i digiuni. Gesù viene considerato come il profeta che corona la tradizione abramitica. Fondato verso l'anno 100, questo movimento raggiunge una forte espansione già a partire dal secolo II.

Conclusioni

La breve sintesi del movimento cristiano nel secolo che ha fatto seguito alla Pentecoste evidenzia gli sforzi della Chiesa apostolica di trovare la propria strada specifica in mezzo al popolo ebraico che gli ha fatto da culla e ai pagani del mondo ellenistico interessati al Vangelo. Consapevoli dell'eredità ricevuta dal popolo eletto, incaricato di preparare il Vangelo, gli apostoli e i cristiani prendono coscienza, negli eventi e in certi scontri che si verificano all'interno delle comunità, che la missione universale della Chiesa esige l'apertura al mondo ellenistico. La questione cruciale si concentra sulla conservazione o meno delle osservanze antiche. Le diverse prese di posizione abbracciano l'intera gamma del giudeo-cristianesimo, dalla teologia arcaica fino alle sètte eterodosse dell'ebionismo e dell'elcesaismo. L'opera di Paolo e dei suoi discepoli favorisce una tensione e una riflessione centrate sul Vangelo, preparando la penetrazione del messaggio evangelico nella cultura ellenistica[12].

33 (1978) 87-199; 44 (1981) 201-318; 48 (1982) 1-59; L. KOENEN, C. RÖMER, *Der Kölner Mani-Kodex. Abbildungen und diplomatischer Text*, Bonn 1985.

[12] Per il periodo successivo alla caduta definitiva di Israele, si veda M. SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain*, 135-425, Paris 1948, 2ª ed. 1964, con una abbondante bibliografia e un importante *postscriptum*. Non affrontiamo qui la questione, pure importante, dell'influsso della religiosità pagana sulla formulazione della dottrina cristiana nella redazione degli scritti del Nuovo Testamento. Al termine di un secolo e mezzo di dispute, le distinzioni necessarie sembrano oggi rassodate e P. VALLIN ha presentato una sintesi dei risultati nel volume *I cristiani e la loro storia*, Queriniana, Brescia 1987, 37-70. La questione si ricollega sia all'esegesi del Nuovo Testamento che alla storia delle religioni. Per quanto attiene all'esegesi, si veda A. ROBERT, A. FEUILLET, *Introduction à la Bible* II, *Nouveau Testament*, Tournai 1959; nuova ed., *Introduction critique au Nouveau Testament*, 5

II. IL MONDO ELLENISTICO

Fin dal secolo I, il messaggio evangelico si diffonde nel mondo greco-romano circostante il Mediterraneo. Tra le reazioni che suscita, la più importante è la persecuzione di Nerone, scatenata dopo l'incendio di Roma del 64. Ne conosciamo i particolari da Tacito (*Annales* XV, 44). Nell'insieme, il I secolo è per i cristiani un tempo di sicurezza e di disprezzo, come ben mostra la lettera di Plinio il Giovane a Traiano, datata attorno al 111. Il cristianesimo nascente non turba i dotti pagani, diversamente da quanto avverrà nel II secolo. Per capire la reazione di questi ultimi e l'importanza degli apologisti cristiani, occorre conoscere l'ambiente sociale, intellettuale e religioso del mondo ellenistico, quale si è andato formando nei secoli successivi alle conquiste di Alessandro, con la creazione delle monarchie ellenistiche dei Lagidi in Egitto e dei Seleucidi in Oriente. In questo periodo, l'antica opposizione tra greci e barbari va progressivamente scomparendo. Alla svolta dell'èra cristiana, l'espansione di Roma ha ormai portato a compimento quel profondo mutamento politico, sociale, culturale e religioso durato tre secoli, che costituisce la grande *praeparatio evangelica* del mondo antico.

1. *L'ellenizzazione dei culti orientali*

Un primo aspetto riguarda il cambiamento nella concezione del potere, con le relative implicazioni sociali e religiose. In Egitto, i Tolomei accordano grande importanza al culto dei sovrani nei suoi vari aspetti: culto dei fondatori di città, culto dinastico lagide, culto celebrato da un clero specializzato, culto delle genealogie divinizzate. Sotto l'influsso della teologia faraonica, che considera il re come la chiave di volta nell'equilibrio del

voll., Paris 1976-1977 [trad. it., *Introduzione al* NT, Borla, Roma, 1977-1986]. Per le ricerche di storia delle religioni, si veda la bibliografia critica di M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses* II, Paris 1978, 487-492 [trad. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose* 2, Sansoni, Firenze 1980]. L'opera di K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum des Altchristlichen Umwelt*, Freiburg 1943, Bonn 1954[2] resta preziosa per la sua abbondante documentazione. Un'altra miniera di informazioni è la *Recueil Lucien Cerfaux, Etudes d'exégèse et d'histoire religieuse*, 3 voll., Gembloux 1954-1962. Si veda anche M. SIMON, *Christianisme primitif et religiosité païenne*, in *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris 1972, 97-119 e A.D. NOCK, *Christianisme et hellénisme*, Paris 1973. M. Simon ha dimostrato che due fattori assegnano dei limiti precisi alle influenze pagane in Paolo e nel cristianesimo primitivo: la tradizione biblica e giudaica e il fatto storico di Cristo, che peraltro riordina le prospettive tradizionali del giudaismo.

cosmo, il culto dei sovrani assume l'aspetto di una 'organizzazione della salvezza', di una *sōtēría* nella quale i principi sono gli *theòi sōtêres*, o dèi salvatori. La liturgia di simile culto, benché ispirata ai templi faraonici, fa proprie intere falde del culto dionisiaco. Dopo la morte di Cleopatra, l'Egitto passa sotto il potere di Augusto e la dominazione romana. Formato da tre millenni di tradizioni faraoniche, impregnato di spirito greco durante i tre secoli dei Lagidi, profondamente segnato successivamente dall'organizzazione romana, l'Egitto dei primi secoli cristiani costituisce un vero crocevia religioso dove si incontrano l'osirismo, l'orfismo, il platonismo, l'ebraismo, il cristianesimo e i molti culti orientali. Alessandria diventa la capitale intellettuale del mondo mediterraneo[13]. Appunto qui, nel secolo II, «il cristianesimo proveniente dall'ambiente semitico porta a termine la propria educazione greca, mentre al contempo l'ellenismo vi porta a termine la propria educazione cristiana»[14].

In Oriente, l'impero persiano degli Achemenidi ha distrutto la potenza assira e i popoli indoeuropei hanno fatto arretrare l'influsso semitico. Ma l'ideologia regale ariana, che impregna la corte degli Achemenidi, abbraccia molti elementi della regalità sumero-babilonese, segnata da una religione cosmica e dal culto astrale[15]. Così si va formando una nuova concezione del potere politico e religioso posta sotto l'egida del dio Mitra, il cui antico culto popolare diventa culto ufficiale e regale. Sotto gli Achemenidi (550-330), e poi sotto i Parti (250 a.C.-224 d.C.), Mitra è *baga*, ossia il divino per antonomasia: dio reale e nazionale, il cui culto si va ampliando incessantemente nella direzione dell'Occidente[16]. Unificato dalla sola forza politica dell'impero persiano, questo Oriente così vasto vive in una grande apatia politica e culturale, conseguente all'espatrio e al trapianto di intere

[13] L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1957 (l'opera resta fondamentale per documentazione e bibliografia); F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherskultes*, 2 voll., Stuttgart 1957-1960; J. GAGÉ, *Les Césars, les rois d'Orient et les mages*, Paris 1968.

[14] J. DANIÉLOU, *L'Eglise des premiers temps*, Paris 1958, 137.

[15] E. CASSIN, *La splendeur divine*, Paris-den Haag 1968: un'eccellente introduzione alla teologia mesopotamica; R. LABAT, A. CAQUOT, M. SZNYCER, M. VIERA, *Les religions du Proche-Orient asiatique*, Paris 1970; M.J. SEUX, *Hymnes et prières aux dieux de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1970. Si potrà sempre consultare con frutto M.J. LAGRANGE, *Etudes sur les religions sémitiques*, Paris 1903.

[16] H.S. NYBERG, *Die Religionen des alten Iran*, 1938, 2ª ed., Osnabrück 1966; J. DUCHESNE-GUILLEMIN, *La religion de l'Iran Ancien*, Paris 1962; G. WIDENGREN, *Les religions de l'Iran*, Paris 1968. Per le teologie reali dell'Iran antico si può consultare il volume *La Regalità sacra*, Leiden 1959 e i due volumi *Commémoration Cyrus, Acta Iranica* 1-2, Leiden-Liège 1974.

popolazioni verificatisi per secoli. In questo sradicamento la religione comincia a separarsi dalle istituzioni, dando inizio all'astrazione teologica nelle religioni giudaica, babilonese e persiana. L'astrologia babilonese e il dualismo persiano si liberano dai legami nazionali e si diffondono nell'intero Vicino Oriente. Dopo Alessandro, il pensiero greco sommerge l'Oriente, dove la formulazione concettuale rispecchia sempre più la concettualizzazione greca. Ma all'inizio della nostra èra, quando il cristianesimo comincia la propria penetrazione, l'Oriente si sente rivivificato, rinascendo nei termini di un'irruzione nel mondo ellenistico: diffusione del giudaismo ellenizzato; propagazione dell'astrologia e della magia babilonesi; ingresso dei culti orientali nel mondo mediterraneo[17].

Le grandi scoperte archeologiche recenti di Commagena (antica provincia seleucide posta a nord della Siria, diventata un piccolo regno indipendente nel 162 a.C. con Samosata capitale) ci forniscono testimonianze di un raro valore per conoscere l'incontro tra Oriente e Occidente nell'Asia Minore, meno di un secolo prima dei grandi viaggi missionari di Paolo. Il culto regale di Commagena evidenzia una delle fasi dell'ellenizzazione dei culti orientali, come pure il passaggio del culto di Mitra verso Roma, dove con la creazione dei misteri mitraici nel corso del I secolo della nostra èra, il dio orientale si presenta quale grande rivale di Cristo[18]. Le vestigia di Nemrud Dagh e di Arsemeia Nymphaios rendono testimonianza di un culto regale e nazionale in cui i decreti regi intervengono a conservare l'equilibrio tra gli dèi persiani (Oromasdes, Mitra, Artagnes) e gli dèi greci (Zeus, Apollo, Eracle). Mitra è il dio del con-

[17] H. JONAS, *La religion gnostique*, Paris 1978, 19-47.

[18] Per il culto di Mitra in Iran e a Commagena disponiamo di eccellenti studi recenti, a cominciare dagli Atti di tre congressi internazionali: J.R. HINNELS (ed.), *Mithraic Studies*, 2 voll., Manchester 1971; *Etudes Mithriaques, Actes du Congrès de Téhéran de 1975*, Acta Iranica 17, Leiden 1978; U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae, Atti del congresso di Roma del 1978*, Roma 1979. R. BECK ha pubblicato uno studio sulle ricerche recenti: *Mithraism since Franz Cumont*, in *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* 17/4, Stuttgart 1984, 2002-2115, con abbondante bibliografia. L'ultima sintesi sulla religione mitriaca ci è offerta da R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein/Ts 1984 [trad. it., *Mitra*, ECIG, Genova 1989]. Per quanto riguarda la regalità, la feudalità e l'opposizione a Roma, si veda G. WIDENGREN, *Der Feudalismus in alten Iran*, Köln 1969 e *Iran der grosse Gegner Roms: Königsgewalt, Feudalismus, Militärwesen*, in ANRW 9/1, (1976) 219-306. La sigla ANRW designa la collana *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, in corso di pubblicazione a Berlino e diretta da Hildegard Temporini e Wolfang Haase: comprende una serie imponente di volumi collettivi dedicati alla storia, alla cultura, all'influsso di Roma e dell'Impero romano. Per quanto concerne la religione romana e le religioni incontrate da Roma, disponiamo di eccellenti volumi corredati di bibliografie esaustive.

tratto. Le scene della *dexíōsis*, dove il dio tende al re la mano destra, mostrano come si saldino le potenze e si affermi l'impegno tra il divino e il terrestre. La *proskýnēsis* (genuflessione proveniente dalla Persia) evidenzia la sottomissione dell'uomo davanti agli dèi e davanti ai re divinizzati. A questa struttura teologica si sovrappongono speculazioni di misticismo astrale. I rituali conservatisi in molte grandi iscrizioni scolpite sulle rocce della montagna di Nemrud Dagh prescrivono di indossare le vesti sacerdotali persiane, probabilmente quelle dei magi, sacerdoti di Mitra presenti in tutto il Vicino Oriente agli inizi dell'èra cristiana. Gli *Acta Archelai* – una summa antimanichea redatta da Egemonio verso il 315 e ampiamente sfruttata dai controversisti cristiani – parlano di Mani in veste di sacerdote mitraico, di cui abbiamo anche conoscenza diretta in un affresco di Dura. Mitra è chiamato *Mihr*, il sole: appunto il *sol invictus* dei *mithraeae* latini. Altro elemento prezioso della documentazione di Commagena è quello della divinizzazione dei re Mitridate Kallinikos e Antioco I. Si tratta di un'illustrazione della teoria di Evemero: la dottrina secolarizzante che pretende che gli dèi non siano altro che uomini divinizzati. Gli apologisti del secolo II e i padri della Chiesa sfrutteranno abilmente l'evemerismo, al fine di dimostrare l'inconsistenza della teologia pagana e dei culti resi agli dèi[19].

2. *Ellenismo e mondo ellenistico*

I secoli successivi alle conquiste di Alessandro sono decisivi per la formazione del pensiero mediterraneo, in cui il cristianesimo si va aprendo la propria strada. In tredici anni (336-323), il Macedone aveva fondato un impero immenso, sognando di unire insieme tutti i popoli (l'*oikuménē*) sotto la lingua comune del greco (la *koinē*): un sogno che Augusto farà proprio per conto di Roma, e della cultura e lingua latina. Questo disegno ecumenico, esaltato dai filosofi, doveva mettere fine alla città greca classica e creare uno spirito cosmopolita.

Il concetto di ellenismo è stato forgiato da J.G. Droysen (1808-1884), storico e uomo politico prussiano, discepolo di Hegel e credente luterano, che cercava nella fusione (*Verschmelzung*) tra Oriente e Occidente un fattore della *praeparatio evangelica*. A suo avviso, nella mescolanza (*Vermischung*) religiosa operata dall'ellenismo le religioni pagane hanno perduto il loro impatto e parte della propria specificità. In questo modo l'ellenismo ha

[19] Il culto di Commagena è stato studiato da H. WALDMANN, *Die kommagenischen Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I*, Leiden 1973, con buona bibliografia alle pagine XVI-XVIII. Per la *dexíōsis*, si veda M. LE GLAY, *La dexíōsis dans les mystères de Mithra*, in *Etudes Mithriaques*, Acta Iranica 17, Teheran-Liège 1978, 279-303. Su Mitra a Commagena, si veda R. MERKELBACH, *Mithras*, cit., 50-72 [trad. it. cit.].

apportato il proprio contributo alla venuta del Salvatore. Della sua ricerca, Droysen ha fatto una teodicea, «una scienza che costituisce la pietra angolare della storia». In una simile visione ispirata dal romanticismo religioso, Droysen considera l'ellenismo come un fenomeno religioso e culturale, e come un'epoca storica che si estende fino ad Augusto. Nell'ellenismo Droysen coglie la fusione delle religioni e dei culti, come pure la fusione delle personalità degli dèi. Alle religioni che hanno ormai perduto il proprio slancio vitale, alle divinità inconsistenti, gli apostoli e i Padri contrappongono il vigore del Vangelo e l'Uomo-Dio[20].

Claire Préaux ha cercato di smontare la costruzione di Droysen che, a suo modo di vedere, presenta due difetti. Da una parte, il concetto di 'civiltà mista' non è adeguato. Dall'altra, Droysen minimizza la vitalità del pensiero e delle religioni egiziane e orientali. A simile concezione contrappone i tratti caratteristici del dinamismo ellenistico. Una prima serie è offerta dall'insieme delle grandi entità regali: il re, la guerra, l'economia. La seconda serie è costituita dalle grandi entità urbane: città, leghe, economia urbana, rivoluzione urbana, rapporti città-campagna, cultura. Nel campo religioso, l'autrice elabora una tipologia della religiosità ellenistica: mantenimento delle divinità poliadi in Grecia; *interpretatio graeca* degli dèi stranieri; bisogno di esotismo nel sentimento religioso; ricerca della salvezza personale e del contatto con la divinità; successo degli dèi guaritori (Asclepio, Serapide) e dei culti di iniziazione (Iside, Cibele); evidenziamento delle divinità a vocazione universale, formazione delle confraternite e, in definitiva, influsso della religione dei filosofi (platonismo, stoicismo). Di fatto, secondo Cl. Préaux, l'ellenismo è caratterizzato dal duplice fenomeno dell'orientalizzazione degli dèi greci e dell'ellenizzazione degli dèi orientali[21].

[20] Sulle teorie dell'ellenismo disponiamo di una buona opera di sintesi: R. BICHLER, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Darmstadt 1983 (l'autore presenta una abbondante bibliografia alle pp. 199-214); J.G. DROYSEN, *Geschichte des Hellenismus*, 1836-1843; ed. in 3 volumi, Gotha 1877-1878; ried. Basel 1952-1953 (trad. fr. di A. BOUCHÉ-LECKERCQ, *Histoire de l'hellénisme*, Paris 1883-1885). La teoria di Droysen si è fatta strada in un secolo e mezzo. Essa sottintende l'opera di R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, Leipzig 1910. Essa ha influenzato la ricerca di M. ROSTOVZEFF, *Die hellenistische Welt. Gesellschaft und Wirtschaft*, 3 voll., Tübingen 1955-56 [trad. it., *Storia economica e sociale del mondo ellenistico*, La Nuova Italia, Firenze 1981², 1973, 1980] e quella di W.W. TARN, *La civilisation hellénistique*, Paris 1936 (ed. orig., *Hellenistic Civilisation*, London 1927) [trad. it., *La civiltà ellenistica*, La Nuova Italia, Firenze 1978] e di ID., *Die Kultur der Hellenistischen Welt*, Darmstadt 1966³.

[21] CL. PRÉAUX, *Le monde hellénistique. La Grèce et l'Orient (323-146)*, 2 voll., Paris 1978.

Le ricerche di J.G. Droysen e di Cl. Préaux non hanno evidenziato tutti gli aspetti dell'ellenismo. Per comprendere il comportamento dei cristiani di fronte ai molteplici culti pagani e il loro atteggiamento nei confronti del paganesimo, bisogna mettere in rilievo anche altri tratti. A.J. Festugière insiste sulla scomparsa del quadro della città greca classica, nella quale i legami religiosi del culto poliade costituivano il tessuto sociale. In effetti, la città era insieme Stato e Chiesa[22]. Alessandro ribalta le barriere che si ergono tra i greci e i barbari: vuol cambiare la mentalità dei greci. A questi due fattori aggiunge anche l'influsso di Platone, la cui dottrina conduce all'adorazione di un Dio unico, Verità, Giustizia, Bellezza, Bene. Sotto l'impulso datole da Platone e da Aristotele, la religione si volge verso il Dio cosmico.

Nei secoli che precedono la venuta di Cristo, avvertiamo l'azione di una vasta corrente culturale e religiosa. In primo luogo, l'ideologia cosmopolita dà un'impronta alle nuove città create dai monarchi, mentre il platonismo, il pitagorismo, lo stoicismo, l'evemerismo e l'epicureismo trasformano il pensiero religioso delle *élites*. Inoltre si sviluppa una vasta corrente di misticismo, rappresentata soprattutto dall'orfismo, dai misteri dionisiaci e dai misteri eleusini. Appunto nel grembo dei molteplici influssi di questa immensa rete si forma l'*homo religiosus hellenisticus*, col suo pensiero, i suoi orientamenti e comportamenti. All'erede di questo tipo di uomo i messaggeri del Vangelo presentano la nuova dottrina.

3. *La vita religiosa*

a) Due grandi correnti religiose: la filosofia e il misticismo

A partire da Alessandro, la diffusione del pensiero greco equivale a una nuova colonizzazione[23]. Senza operare pressioni sui cittadini non greci, presenta loro il modello greco. Nel Vicino Oriente, il fenomeno dell'urbanizzazione esercita un influsso profondo sulle popolazioni rurali, che vengono a raggrupparsi in gran numero nelle nuove città. I greci accordano la

Per lo studio delle diverse religioni, giova citare la prestigiosa collana diretta da M.J. VERMASEREN, *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, pubblicata da Brill a Leiden.

[22] A.J. FESTUGIÈRE, *La religion grecque*, Encyclop. Quillet, Paris 1960, 549-552; *Le fait religieux à l'époque hellénistique*, in *Vivre et Penser*, Paris 1945, 30-44, ripreso in *Etudes sur la religion grecque et hellénistique*, Paris 1977. Si veda anche ID., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris 1932.

[23] P. JOUGUET, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Paris 1926, 1972².

libertà religiosa, la libertà di culto, il diritto di asilo nei templi, una rete di protezione internazionale e di libertà religiosa di cui approfittano anche i cristiani. Sulla scia di Platone si va profilando l'ideale del saggio come conoscitore della divinità, accolta come misura della vita umana e con l'intento di rassomigliarle. La nozione di ordine dei cieli e di regolarità del movimento dei pianeti porta l'uomo alla credenza in un Dio cosmico e trascendente. Secondo Festugière, ci si sta aprendo a una religione individuale, che suscita nuovi bisogni nella mente e nel cuore. In questo senso, il platonismo favorisce la creazione del desiderio religioso nell'uomo. Il pitagorismo pone l'uomo al centro delle sue preoccupazioni: riflessione sull'operato umano, sulla politica, sulla religione, sull'etica. Nel macrocosmo, l'uomo si pone come un microcosmo. Con l'anima egli partecipa al principio immortale degli dèi. Lo stoicismo vuol rendere conto dell'unità dell'universo. Per questo centra la propria riflessione sul *Lógos*, o ragione universale, di cui la ragione del singolo non è che una particella. L'etica stoica estende alla condotta umana il dominio del *Lógos* che regge l'universo e regola gli atti umani. Epicuro d'Atene, contemporaneo di Alessandro, esercita un influsso notevole su una cerchia di discepoli che orienta verso la natura. La sua insistenza sull'etica porta a una vita regolata dalla ragione. L'eredità epicurea avrà uno sviluppo enorme nel mondo romano.

In parallelo con questa corrente filosofica si sviluppa il misticismo, con successo crescente[24]. L'orfismo professa la credenza in una sopravvivenza felice[25]. Il germe della salvezza è insito nell'uomo, in quanto la sua anima è una particella divina che espia, nella prigione del corpo, la colpa delle origini, l'assassinio del giovane Dioniso fatto a pezzi dai Titani. L'orfico fa una scelta radicale: astensione da ogni nutrimento di carne, vegetarianismo totale, rifiuto di partecipare ai sacrifici in onore degli dèi. L'iniziazione e l'ascesi lo preparano alla sopravvivenza accanto a Persefone. Nell'èra ellenistica, le allusioni a Orfeo si vanno moltiplicando: Pausania, Menandro il Retore, Diodoro Siculo, Strabone. Nell'Egitto dei Tolomei l'orfismo trova un terreno ben preparato dall'osirismo. Platone parla degli *orpheotelestái*,

[24] D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1979².

[25] A. BOULANGER, *Orphée. Rapport du christianisme et de l'orphisme*, Paris 1925; M.J. LAGRANGE, *L'orphisme*, Paris 1937; W.K.C. GUTHRIE, *Orphée et la religion grecque*, Paris 1956. Queste opere presentano l'essenziale della documentazione che ci riguarda. Per le discussioni più recenti si può consultare P. RICOEUR, *La symbolique du mal*, Paris 1960 [trad. it., *Finitudine e colpa*, Il Mulino, Bologna] e M. ELIADE, *Orphée et l'orphisme*, in *Sens et existence en hommage à Paul Ricoeur*, Paris 1975, 46-59. Si può vedere anche M. DETIENNE, *Dionysos mis à mort*, Paris 1977.

che peregrinano di città in città a proporre le loro ricette di salvezza. È il segno di una religione di cui una corrente di carattere popolare incontra l'adesione dell'uomo della strada. L'iniziazione del vero discepolo si realizza mediante gli *hieròi lógoi* apportatori della teogonia, dell'antropogonia e del messaggio di salvezza. Grazie alla trasmissione delle credenze, tramite i riti di iniziazione, i fedeli entrano nella via della purificazione che apre all'immortalità.

I misteri greci costituiscono un insieme di credenze e di cerimonie religiose di carattere iniziatico ed esigono dal miste un segreto totale. A partire dall'èra ellenistica, i seguaci accorrono sempre più numerosi: uomini inquieti, ansiosi, solitari, cui si dà risposta e sostegno. È un'esperienza religiosa che non si combina con la religione ufficiale della città, come nel caso dei misteri dionisiaci, con le corse nella natura e le danze frenetiche fino al delirio sacro, che pretende di realizzare l'identificazione con la divinità. Dioniso gode massimo favore anche fuori della Grecia: in Tracia, in Italia, in Egitto. Il suo culto segna uno slancio rinnovato con il culto di Bacco, con i dionisi, gli antesteri e altre feste; con il culto dei sovrani, dove i principi si considerano come 'neo-dionisi'; con l'associazione a differenti culti misterici. Alla celebrazione delirante della vita, la religione dionisiaca unisce la ricerca dell'immortalità[26].

I misteri eleusini sono legati al culto di due dèe: Demetra, venuta a Eleusi per cercarvi la propria figlia Core (Persefone), portata via da Ade, il signore degli inferi. Il mito simbolizza il ritorno periodico del grano e della vegetazione. I misteri rappresentano gli iniziati riuniti dopo la morte attorno alle due divinità in un tiaso dalla coreografia paradisiaca[27]. Il punto essenziale, nella celebrazione, è quello di un'esperienza mistica che risulti trasformante per l'iniziato. L'iniziazione avviene nel corso di un pellegrinaggio, quale cammino collettivo teso all'acquisizione di una nuova qualità da parte del singolo, conferita nel luogo sacro: qualità che significa preparazione alla sopravvivenza immortale. Il futuro iniziato partecipa dapprima ai 'piccoli misteri', celebrati in primavera, e successivamente ai 'grandi

[26] H. JEANMAIRE, *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris 1951, 1970². Per la storia delle interpretazioni, cfr. MK. MCGINTY, *Approaches to Dionysos*, Chicago 1972.

[27] Una vasta ricerca ha segnato i misteri eleusini. Cfr. P. FOUCART, *Recherches sur l'origine et sur la nature des Mystères d'Eleusis*, Paris 1895; *Les Mystères d'Eleusis*, Paris 1914; V. MAGNIEN, *Les Mystères d'Eleusis, leurs origines, le rituel de leurs initiations*, Paris 1938; G. MEAUTIS, *Les dieux de la Grèce et les Mystères d'Eleusis*, Paris 1959. Si veda anche M. ELIADE, *Les Mystères d'Eleusis*, in *Histoire des croyances et des idées religieuses* I (1976) 303-315; con una eccellente bibliografia critica: 461-466 [trad. it. cit., I, 1979].

misteri', celebrati in autunno: processione solenne, cerimonia di iniziazione nel *telestērion*, ostensione degli oggetti sacri, gesti rituali, recitazione delle formule consacrate. Con questo rituale, il miste viene iniziato al senso del destino umano. Fin da quaggiù, egli si trova una felicità che lo prepara alla sopravvivenza beata. L'esperienza eleusina realizza appunto l'unione dell'iniziato con le due dèe, signore della vita e della morte.

b) L'uomo religioso in cerca di salvezza

L'uomo ellenistico vive in un mondo nuovo nel quale regnano nostalgia, erranza, solitudine, angoscia. Il verbo *sṓzō* (salvare) diventa la parola d'ordine del momento, poiché risolve un contesto di pericolo. Il farsi dell'individuo e la libertà del singolo obbligano a cercare nuovi quadri di vita. Si sente il bisogno del gruppo. Nascono le nuove confraternite religiose, i vari conventicoli indipendenti dalla città. Le *orge* sono associazioni private provenienti dall'antico culto degli eroi. Antichi raggruppamenti familiari, i *tiasi* diventano confraternite religiose che si vanno moltiplicando a partire dal II secolo a.C. Gli *éranoi*, fondati nei secoli che precedono la venuta del cristianesimo, vivono delle quote dei membri e raggruppano uomini e donne, con apertura agli schiavi. In questi gruppi si trovano mescolati insieme cittadini e stranieri, liberi e schiavi, donne e bambini. Votati insieme al culto di una divinità, è anche possibile conoscersi. La *sōtēría* crea il legame fraterno e unisce alla divinità[28].

All'inizio della nostra èra, ogni città del mondo ellenizzato comprende una o più confraternite, gruppi spontanei, indipendenti dalla città e caratterizzati da una vita religiosa sincera e intensa, sviluppata attorno a una data divinità. Alcuni dèi assumono un'importanza considerevole, come Osiride, Iside, Serapide, di provenienza egiziana; o Asclepio, il dio che consola e guarisce tutti coloro che gli si affidano; o Dioniso, il dispensatore della gioia mistica, protettore delle donne e degli artisti; e anche Zeus, arricchito dal contatto con l'Oriente e identificato ai *baal* siriani, creatore di ogni cosa e dio misericordioso verso gli uomini. Gli dèi di queste varie associazioni sono dèi salvatori, capaci di aiutare i propri fedeli, vicini e compassionevoli. I cristiani si trovano in stretto contatto con queste comunità, chiamate spesso *koiná*, senza altro titolo preciso. A Corinto, Paolo cerca di far comprendere ai cristiani provenienti da questi gruppi che in

[28] Si veda A.J. FESTUGIÈRE, *La religion grecque*, in QUILLET, *Histoire générale des religions*, Paris 1960, 569-575.

futuro devono ormai abbandonare i banchetti in onore degli dèi e vivere nell'ambito di Cristo, presente nel mistero eucaristico. Le comunità religiose raggruppate attorno a un dio pagano sono i prototipi delle comunità cristiane dei primi secoli. Il nome stesso di *christianói*, dato ai discepoli di Gesù ad Antiochia, è composto sul modello del vocabolario di queste confraternite, designate appunto con il nome del dio che si adora. L'*homo religiosus* del mondo greco-romano aspira alla salvezza e cerca il volto di un dio capace di rispondere al suo appello. Aspira a maggiore giustizia, a maggiore purezza, a un'unione più intima con Dio. Il Vangelo gli sta per dare la risposta definitiva, capace di soddisfare tutte le sue aspirazioni.

4. *All'alba del cristianesimo*

Nel mondo ellenistico, l'ebraismo tende a diventare una religione universale. Comunità ebraiche importanti sono presenti nelle principali città del Mediterraneo orientale: ad Alessandria, ad Antiochia, in Asia Minore. Il movimento guadagna le province occidentali dell'impero romano: la diaspora ebraica diventa importante e i cristiani ne dovranno tener conto. Attraverso Filone ci è dato conoscere il giudaismo alessandrino, con i suoi ampi riferimenti al platonismo. Le due grandi preoccupazioni del pensiero filoniano sono il destino del singolo e l'immortalità futura. Il proselitismo ebraico non verrà frenato dalle catastrofi palestinesi del 70 e del 135. Nel secolo IV, gli imperatori cristiani promulgheranno leggi repressive nei confronti di tale proselitismo. Di fronte alla minaccia cristiana, alcuni pagani cercheranno di costituire con gli ebrei un fronte di resistenza, come nel caso dell'imperatore Giuliano.

Diventata conquistatrice, Roma adotta verso le religioni e i culti un atteggiamento identico a quello di Alessandro e dei monarchi ellenistici. Concede loro la libertà religiosa, anzi talvolta si unisce ai loro riti e pratiche; ma in cambio chiede di rendere omaggio alle divinità romane. Simile atteggiamento contribuirà all'ampliamento del pantheon che i cristiani si trovano davanti. D'altra parte, di fronte a questa molteplicità di dèi, non pochi intellettuali pagani si mettono a riflettere sulla natura degli stessi dèi. Plutarco e Apuleio arrivano a parlare di un'unica intelligenza divina, di un'unica provvidenza che governa il mondo. Lo stoicismo e il platonismo sono strumenti preziosi per simile riflessione su Dio.

Accanto al giudaismo ellenista, accanto al politeismo greco-romano che reca le impronte della storia del mondo ellenistico, giova tener conto di un nuovo arrivato, che costituisce un'ulteriore componente del mondo medi-

terraneo agli inizi dell'èra cristiana: il *culto imperiale*. Retaggio dei grandi imperi orientali, dell'Egitto faraonico e dei monarchi ellenistici, il culto imperiale sta per assumere un volto specifico e un dinamismo particolare a partire da Augusto. Nel gennaio del 27 a.C. la *Res Publica* romana viene restaurata da Ottaviano, cui il Senato affida una serie di poteri, proclamandolo *Augustus*: sacro e divino. Egli è il *Princeps*, ossia il fondatore dell'Impero, che finirà di esistere solo nel 407, al momento della spartizione tra Oriente e Occidente.

Augusto esige il ritorno alle tradizioni della religione naturale, al *mos majorum*. Si presenta come figlio di Giove, creatore di ordine e di prosperità[29]. Rivalorizza il sacerdozio e unisce la religione romana alla sua persona. Accanto al palazzo imperiale, che lo lega a Romolo, fa costruire un tempio ad Apollo: latinità ed ellenismo si accostano. Dopo aver fatto erigere una statua e un altare alla dea Vesta, resa in tal modo presente nel palazzo imperiale, Augusto si presenta come l'*Imperator* e riprende a suo favore l'ideologia del *Sōtēr* dei monarchi ellenistici. Augusto ha i suoi flamini, il suo collegio sacerdotale, il suo culto. Il culto degli imperatori fa così il suo ingresso nell'impero e nella religione romana. Assumendo il titolo di *Augustus*, Ottaviano si dà un carattere sacro: diventa il re divino. Nel secolo II gli imperatori della dinastia giulio-claudia si presenteranno come i figli di Giove Ottimo Massimo. Nel III secolo, la teologia del Sole darà una veste di sacralizzazione ancor maggiore al potere imperiale, rendendo inevitabile lo scontro tra la Chiesa e l'Impero[30].

[29] L.R. TAYLOR, *The Divinity of the Roman Emperor*, Middeltown 1931, Philadelphia 1975²; J. CARCOPINO, *Les étapes de l'impérialisme romain*, Paris 1934, 1961²; A.H.M. JONES, *Augustus*, London 1970, 1977² [trad. it., *Augusto*, Laterza, Bari 1983]; O. REVERDIN (ed.), *Le culte des souverains dans l'Empire Romain*, Vandocuvre-Genève 1972; J.M. ANDRÉ, *Le siècle d'Auguste*, Paris 1974.

[30] Sul mondo ellenistico come quadro dell'espansione del cristianesimo si possono consultare due sintesi recenti: J. GIBLET, *Le monde hellénistique et l'Empire romain*, in A. GEORGE, P. GRELOT, *Introduction à la Bible*, n. ed., III, Paris 1976, 15-53 [trad. it., *Introduzione al* NT III, Borla, Roma 1980, 15-48]; J. RIES, *Théologies royales en Egypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux*, Coll. Information et Enseignement 20, Louvain-la-Neuve 1986. La presenza dei culti orientali nell'Impero romano è stata studiata da F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1905, 1929⁴, ristampa 1963 [trad. it., *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari 1967]. Uno studio importante e recente è quello di U. BIANCHI, M. VERMASEREN (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden 1982. Il volume, di 1.025 pagine, pubblica gli Atti del congresso tenutosi a Roma nel 1979.

Conclusioni

L'indomani della Pentecoste gli Apostoli e i discepoli di Gesù cercano la propria strada ai fini della missione cristiana. Consapevoli del compimento delle profezie messianiche nella vita, predicazione, morte e risurrezione di Cristo, si volgono dapprima al popolo eletto per annunciargli la Buona Novella. Così vengono fondate varie comunità giudeo-cristiane. Ma di fronte all'ostilità di una parte del popolo giudaico, e sotto l'impulso di Paolo, la missione cristiana si volge senza esitazioni al mondo ellenistico greco-romano. E nel mondo mediterraneo riesce a insediare rapidamente il Vangelo.

Le recenti scoperte apportano nuova luce sull'ambiente in cui il cristianesimo si è sviluppato agli inizi della nostra èra. Tra queste scoperte vanno messi in particolare rilievo i testi di Qumrān, la biblioteca copta di Nag Hammadi e il *Codex Mani*. Qumrān ha rinnovato la conoscenza del mondo giudaico al crocevia della nostra èra[31]. I testi gnostici, e più particolarmente i vangeli gnostici, hanno portato i ricercatori a porsi la domanda sulle origini dello gnosticismo[32]. In questo campo tre ipotesi dividono i ricercatori: quella di un sincretismo dualista, influenzato dal pensiero dualista; quella di un movimento nato nella scia dell'apocalittica giudaica dopo la distruzione del Tempio e sotto la spinta del giudaismo eterodosso; quella di una forma di pensiero cristiano non ortodosso uscita dal cristianesimo antico. Il *Codex Mani*, a sua volta, ha permesso una 'riscoperta' dell'elcesaismo, suscitando un rinnovato interesse per i movimenti battisti giudeo-cristiani, assai fiorenti a partire dal I secolo[33]. Peraltro assistiamo a un rinnovamento degli studi dedicati all'incontro tra Oriente e Occidente in epoca ellenistica[34]. Così la ricerca sulle origini cristiane, sui primi incontri del Vangelo

[31] *Qumrân*: articoli di sintesi e bibliografia in *Dict. Bibl. Supl.* IX, Paris 1979, 737-1014 (bibliografie, 833-834). Pubblicazioni bibliografiche in *Elenchus bibliogr. biblicus* di Biblica e in *Revue de Qumrân* (dal 1958).

[32] D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography 1948-1969*, Brill, Leiden 1971. Supplemento annuale nella rivista *Novum Testamentum*; J. RIES, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, coll. Information et Enseignement 17, Louvain-la-Neuve, 1982, 1984²; *Gnosticisme*, in *Dict. hist. géo. eccl.* XXI, Paris 1985, 264-281.

[33] L. CIRILLO, A. ROSELLI (edd.), *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale (Rende-Amantea, 3-7 settembre 1984)*, Marra, Cosenza 1986. La prima sintesi delle ricerche in corso.

[34] Due imponenti collane di lavori hanno rinnovato la ricerca sul pensiero religioso nell'epoca ellenistica. La prima: *Etudes préliminaires aux religions dans l'empire romain* (EPROER),

con il pensiero giudaico e sui culti pagani è entrata in una fase davvero nuova.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

M. ALVES, *Il cristiano in Cristo. La presenza del cristiano davanti a Dio secondo san Paolo*, Theologica, Braga 1980.

U. BIANCHI, *Misteri di Eleusis, Dionisismo, Orfismo*, in *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 3, *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1992, 259-281.

U. BIANCHI, M.J. VERMASEREN (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Brill, Leiden 1982.

R. BICHLER, *Hellenismus. Geschichte und Problematik eines Epochenbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983.

W. BURKERT, *Ancient Mystery Cults*, Harvard University Press, Cambridge-London 1987 [trad. it., *Antichi culti misterici*, Laterza, Roma-Bari 1991].

L. CERFAUX, *Recueil Lucien Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse*, 3 voll., Duculot, Gembloux 1954-1962.

L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Un concurrent du christianisme. Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1957.

L. CIRILLO, *Elchasai e gli elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Marra, Cosenza 1984.

F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Geuthner, Paris 1963[5] [trad. it., *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, Laterza, Bari 1967].

J. DANIÉLOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1958 [trad. it., *La teologia del giudeo-cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 1974].

ID., *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*, Desclée, Paris 1961 [trad. it., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1979].

J. DANIÉLOU, H. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise I, Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Seuil, Paris 1963 (buona bibliografia) [trad. it., *Nuova storia della Chiesa* I, *Dalle origini a Gregorio Magno*, Marietti, Torino 1970].

a cura di M.J. Vermaseren, Brill, Leiden; la seconda, indispensabile per lo studio delle religioni nel mondo greco-romano, è costituita dagli articoli e bibliografie dell'enciclopedia *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. La seconda serie, *Religion*, è pubblicata a cura di W. Haase, a Berlino, dal 1978: *Römische Religion*, 16, nn. 1-2-3, 1978-86; *Römische Götterkulte*; *Orientalische Kulte in der römischen Welt*, 17, nn. 1-2-3-4, 1981-84; *Die religiösen Verhältnisse in der Provinzen*, 18, 1, 1986; *Judentum, Palästinisches Judentum*, 19, 1-2, 1984; *Vorkonstantinisches Christentum; Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion*, 25, 1-2, 1979-80. L'ultima sintesi relativa a questi culti è stata realizzata in M. ELIADE (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, 15 voll., MacMillan, New York 1987.

J. DAUVILLIER, *Les temps apostoliques. 1er siècle*, Sirey, Paris 1970.

G. DE GENNARO (a cura di), *L'antropologia biblica*, (Studio biblico aquilano) Edizioni Dehoniane, Napoli 1981.

J. DUPONT, *Études sur les Actes des Apôtres*, Cerf, Paris 1967 [trad. it., *Studi sugli Atti degli Apostoli*, Edizioni Paoline, Roma 1975³].

M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris 1976-1983 [trad. it., *Storia delle idee e delle credenze religiose*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1979-1983].

R. FABRIS, *L'uomo nuovo nel Nuovo Testamento*, in J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 5, Jaca Book-Massimo, Milano 1993, 139-193.

A. J. FESTUGIÈRE, *Études sur la religion grecque et hellénistique*, Vrin, Paris 1972.

ID., *La vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique*, Picard, Paris 1977.

ID., *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Gabalda, Paris 1981².

A. GEORGE, P. GRELOT, *Introduction critique au Nouveau Testament*, 5 voll., Desclée de Brouwer, Paris 1976-1977 [trad. it., *Introduzione al Nuovo Testamento*, Borla, Roma 1977-1986].

V. GROSSI, «*Antropologia*», in A. DI BERNARDINO, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, I, col. 254-262, Roma 1983.

W.K.C. GUTRIE, *Orphée et la religion grecque*, Payot, Paris 1956.

A. HAMMAN, *L'homme image de Dieu. Essai d'une anthropologie chretienne dans l'Eglise des cinq premiers siècles*, Desclée de Brouwer, Paris 1987.

P. JOUGUET, *L'impérialisme macédonien et l'hellénisation de l'Orient*, Renaissance du Livre, Paris 1926; Albin Michel, Paris 1972².

L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Univ. Gregoriana/Univ. Comillas, Roma-Madrid 1983.

M.J. LAGRANGE, *L'orphisme*, Gabalda, Paris 1937.

G. LANGEVIN (a cura di), *Les rapports du christianisme naissant avec le iudaïsme*, Éditions du Cerf, Paris 1983.

ID. (a cura di), *Les premiers chretiens*, 3 voll., Ed. Bellarmin, Montréal, Éditions du Cerf, Paris 1983.

J. LEBRETON, J. ZEILLER, *L'Eglise primitive*, Bloud et Gay, Paris 1946.

F. MANNS, *Essais sur le judéo-christianisme*, Franciscan Print Press, Jerusalem 1977.

ID., *Bibliographie du judéo-christianisme*, Franciscan Print Press, Jerusalem 1979.

G.F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, I-II, Cambridge Mass. 1927-1930.

J. NEUSNER, *Judaism in the Beginning of Christianity*, Speck, London 1984 [tr. it., *Il giudaismo nei primi secoli del cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1989].

A. PAUL, *La Bible avant la Bible*, Éditions du Cerf, Paris 2005.

J. PÉPIN, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, coll. «Études anciennes», Les Belles Lettres, Paris 1971.

P.H. POIRIER, *Nascita di un'antropologia cristiana (I-II secolo)*, in J. RIES (a cura di),

Trattato di antropologia del sacro, vol. 5, Jaca Book-Massimo, Milano 1993, 195-284.
CL. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, 2 voll., PUF, Paris 1978.
D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1979².
E. SCHNEIDER, *Die Apostelgeschichte*, Herder, Freiburgi. B.-Basel-Wien 1980-82 [trad. it., *Gli Atti degli Apostoli*, a cura di V. Gatti e O. Soffritti, Paideia, Brescia 1987].
G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Paideia, Brescia 1985.
M. SIMON, *La civilisation antique et le christianisme*, Arthaud, Paris 1972.
ID., *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontemens dans le monde antique*, Mélanges offerts a Marcel Simon, Éditions de Boccard, Paris 1978.
ID., *Le christianisme antique et son contexte religieux*, Scripta varia, 2 voll., Mohr, Tübingen 1981.
M. SIMON, A. BENOIT, *Le judaïsme et le christianisme antique*, PUF, Paris 1985² [trad. it., *Giudaismo e cristianesimo*, a cura di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari 2001⁵].
M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, coll. «Patristica sorbonensia» 1, Paris 1960.
R. TURCAN, *Mithra et le mithriacisme*, Les Belles Lettres, Paris 1993.
ID., *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 1989, 1992, 2003.
B. WILDHABER, *Paganisme populaire et prédication apostolique d'après l'exègese de quelques séquences des Actes*, Labor et Fides, Genève 1987, bibl. 177-194.

Capitolo secondo
IL CONFLITTO TRA PAGANI E CRISTIANI NEL II E III SECOLO

Presto i rapporti tra la Chiesa e l'Impero pongono problemi di difficile soluzione. In Oriente, in Egitto, in Grecia, a Roma la società poggia su fondamenti religiosi: gli dèi, il culto, il rituale. Malgrado il profondo cambiamento religioso e sociale dell'ellenismo, questo principio arcaico viene conservato. Le esigenze religiose dello Stato non sono certamente molto spinte: si chiede al cittadino di osservare alcune pratiche ancestrali, come gesto di lealtà nei confronti dello Stato e della Città. Nell'Impero romano, in virtù di una tolleranza ufficiale che risale a Cesare, l'ebraismo è *religio licita* e i suoi seguaci sono dispensati dalle preghiere e dal culto agli dèi. Il popolo non vede bene simile privilegio, che suscita periodicamente dei movimenti di antisemitismo. Ai suoi inizi la religione cristiana appare come un semplice ramo dell'ebraismo; ma presto gli ebrei contribuiscono a dissipare simile malinteso, non mancando di sottolineare che la Chiesa e la Sinagoga sono due realtà completamente separate.

La reazione antisemita non tarda a svilupparsi contro i cristiani usciti dallo stesso mondo ebraico. Inoltre, il cristianesimo si presenta come una religione strana, ai margini della società civile. Il suo messianismo è volto al futuro e la città santa dell'Apocalisse considera gli imperi terrestri come l'incarnazione del male, suscitando nei pagani il timore di congiure da parte dei cristiani. Il rifiuto di adorare gli dèi ancestrali e di partecipare al culto portano a considerare il monoteismo cristiano come un ateismo socialmente pericoloso. Anche la disciplina dell'arcano, in vigore presso i cristiani, contribuisce a suscitare non pochi sospetti sui costumi di questa società religiosa segreta. La credulità e l'ignoranza popolari facilitano la diffusione di

simili capi d'accusa. Nel corso del II secolo ai sospetti popolari vengono ad aggiungersi anche i capi d'accusa degli intellettuali pagani e la reazione delle autorità civili: è ormai scontro aperto[1].

I. La polemica anticristiana

1. *Gli argomenti popolari*

Fin dal secolo II, il cristianesimo manifesta una vitalità straordinaria. Emerge in piena luce, si impone all'attenzione generale, suscita inquietudini. Verso la metà del secolo, la questione cristiana si impone a ogni spirito riflessivo. A partire da Nerone va emergendo un senso di pessimismo. Ci si volge sempre più alla filosofia; e soprattutto allo stoicismo, che assolve un ruolo importante. Ce ne rendiamo conto grazie a personaggi come Seneca, Epitteto, Marco Aurelio[2]. I filosofi pagani cominciano a interessarsi alle dottrine cristiane e vi si contrappongono.

Frontone di Cirta (100-174), nato in Numidia e precettore di Marco Aurelio, scrive un libello contro i cristiani di cui ci restano alcune tracce nell'*Octavius* di Minucio Felice (IX, 6). Vi ritroviamo un quadro delle voci ricorrenti sui cristiani: adorazione della testa d'asino, iniziazione praticata durante il sacrificio di bambini, banchetti in cui ci si dà alle orge e all'incesto. Frontone raffazzona armi volgari, che perfino Celso lascerà da parte. La sua testimonianza è nondimeno interessante per conoscere le accuse lanciate contro i cristiani a livello delle masse popolari[3].

[1] Una buona sintesi del conflitto ideologico e religioso è stata presentata da M. SIMON, *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris 1972, 121-146. Si vedano anche le pagine dedicate al giudaismo (37-63), come pure l'opera di M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain*, Paris 1970.

[2] FR. BREHIER, *Histoire de la philosophie* I, Paris 1943, 415-448; P.M. SCHUHL, E. BREHIER, *Les stoïciens*, La Pléiade, Paris 1962; G. GERMAIN, *Epictète et la spititualité stoïcienne*, Paris 1964; A. BRIDOUX, *Le stoïcisme et son influence*, Paris 1966. Per l'insieme della questione stoicismo-cristianesimo si possono vedere le due opere di M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, Paris 1957, 1969² e *Permanence du stoïcisme*, Gembloux 1973. Su Seneca si vedano i due libri di P. GRIMAL, *Sénèque ou la conscienee de l'Empire*, Paris 1979² e *Sénèque*, Paris 1981.

[3] Su questa polemica anticristiana, disponiamo dell'opera un po' invecchiata, ma ben documentata, di P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier - au VIe siècle*, Paris 1934: su Frontone, 87-94.

Altri testi del II secolo ci mostrano un campionario dei vari capi d'accusa in corso. Nel suo opuscolo *La morte di Pellegrino*, Luciano di Samosata (125-192), nato in Siria e buon conoscitore dell'Oriente e dell'Occidente, si fa beffe dei retori e dei filosofi. Un passo dell'opuscolo irride i cristiani. Li considera ingenui, convinti come sono di vivere in eterno; essi si considerano tutti come fratelli. Luciano ritiene che si tratti di follia inoffensiva. Solo gli suscitano una compassione divertita e sprezzante[4]. Altri testi mostrano come il cristianesimo appaia una società chiusa e ripiegata su se stessa. I temi dell'uccisione rituale e della dissolutezza tornano di frequente nel corso dei primi secoli.

2. *Il disprezzo intellettuale pagano: Celso e il suo* Discorso di verità

La prima ricerca approfondita sul cristianesimo ci viene da Celso, un platonico contemporaneo di Marco Aurelio. La sua opera, dal titolo *Lógos Alēthḗs* – pubblicata verso il 177, o forse una decina di anni prima secondo la critica più recente – ci è nota tramite Origene, che la confuta sessant'anni dopo conservandoci le argomentazioni fondamentali di Celso contro i cristiani[5]. Celso conosce il cristianesimo soltanto da fuori; ma ne ha studiato le Scritture e le confuta, al fine di contrapporre ad esse la sapienza dei popoli, e soprattutto quella dei greci. Nella prefazione, Celso tocca la questione delle persecuzioni; i cristiani rischiano la morte: ma la loro religione la merita davvero (I, 1-12)? L'argomentazione di Celso si svolge in tre parti. La prima riguarda le origini sospette del cristianesimo, quale movimento settario lanciato da Gesù (I, 14 fino a 2,79). Presenta un giudeo che proferisce invettive contro Gesù e discute con i giudeo-cristiani per confutare la pretesa messianica dello stesso Gesù. Nella seconda parte (3,1 fino a 5,65), Celso pretende di dimostrare che il cristianesimo non possiede alcun fondamento religioso, in quanto non stabilisce nessun rapporto privilegiato con Dio. Nella terza parte (da 6,1 a 8,74) sostiene che il cristianesimo professa una dottrina priva di valore, inferiore a quella delle altre religioni e squalificata da un monoteismo settario che rifiuta i templi,

[4] P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, cit., 97-108.

[5] Al presente disponiamo di un'eccellente edizione critica con commento di M. BORRET, *Origène contre Celse*, Sources chrétiennes, 5 voll., Paris 1967-76 [ed. it., *Principi, Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Sansoni, Firenze 1975]. Molti studi sono stati pubblicati recentemente: C. ANDRESEN, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955; E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965 (trad. fr. di H.D. Saffrey, Claix 1979); H. DÖRRIE, *Die Theologie des Kelsos*, Göttingen 1967. Si veda la bibliografia critica in M. BORRET, *op. cit.*, V, 141-182.

gli altari e le statue, il culto dei dèmoni e il culto dell'imperatore. La conclusione (8,72-76) è che bisogna sostenere l'imperatore, prendere parte alla vita comune e al governo.

Entro questo quadro generale, Celso immette una serie impressionante di argomenti contrari alle pretese cristiane. La dottrina cristiana ha origini barbare; i cristiani la insegnano di nascosto e, disprezzando le leggi, si uniscono in conventicole segrete. Celso si fa beffe degli ebrei, una piccola nazione rozza che pretende che i suoi libri sacri siano la fonte della filosofia greca. A queste dottrine giudeo-cristiane contrappone la sapienza delle nazioni, proveniente dai popoli di grandi tradizioni. E cita gli egiziani, gli assiri, gli indiani, i persiani, gli abitanti di Samotracia e di Eleusi, i geti, i galli e i druidi. I cristiani, invece, rifiutano la sapienza di questo secolo come fosse un male. Un'altra serie di argomentazioni ruota attorno a Gesù: un impostore che si è fatto passare per Figlio di Dio, mentre è solo nato da una donna adultera scacciata dal marito falegname. Iniziato alla magia in Egitto, i suoi miracoli non sono altro che giochi magici. Tant'è vero che, interrogato sulle sue origini divine, non è stato capace di dare alcuna risposta. Di fatto, il principio originario e fondamentale del cristianesimo consiste nello spirito di ribellione contro la propria comunità di origine e contro le antiche tradizioni religiose. È una rottura con la vita sociale e familiare, oltre che con la comunità dei saggi dell'umanità. Ovviamente Celso non accorda ai cristiani quanto ha già rifiutato agli ebrei, ossia una qualsiasi relazione privilegiata con Dio. Per mostrare che la loro religione è priva di ogni valore, attinge a piene mani nelle tradizioni filosofiche e religiose del paganesimo: ironia, tesi stoiche, tesi platoniche. Chiama in causa la cultura ellenica, anzi la stessa cultura dei barbari. Alla luce di Platone, nega al cristianesimo la benché minima originalità nel campo del pensiero: ricerca di Dio; realtà divina, condotta umana. Dopo aver attaccato la comunità, il suo fondatore e il suo pensiero, Celso si lancia contro il loro monoteismo settario e irrazionale, sconclusionato, nocivo all'Impero. E qui si fa oltremodo aspro e polemico. Ritiene che il monoteismo sia motivato dallo spirito di ribellione contro gli dèi, gli altari, i templi. La cristologia è la negazione stessa del vero monoteismo. Il monoteismo settario dei cristiani distoglie le masse dal culto dell'imperatore e diventa un pericolo per l'interesse comune. Così, il cristianesimo è un ateismo dalle origini sospette e senza alcun fondamento religioso. La sua dottrina è priva di ogni valore.

Agli occhi di Celso, dunque, il cristianesimo è veramente una follia mistica che irrompe nell'Oriente e nell'Occidente. E per confutarne le dottrine, fa appello al metodo comparativo, umiliandolo al rango delle leggende superate e mostrando la superiorità delle grandi religioni pagane. Per spiegare l'origine dei dogmi cristiani, Celso si documenta con le religioni a

lui note: stoicismo, giudaismo, culto di Mitra, mito di Osiride, mazdeismo, miti greci e traci. I cristiani hanno mutuato tali dottrine pagane, modificandole. Harnack annette grande importanza all'appello finale di Celso in favore della religione nazionale, quale supporto dell'autorità imperiale e dello Stato. La propaganda cristiana mette in pericolo l'Impero. La risposta di Origene al libello di Celso, ingiurioso per Gesù e per i cristiani, è molto dura. Risponde mostrando come la nascita di Cristo sotto l'Impero di Augusto sia coincisa con l'epoca dell'unificazione del mondo. Così il cristianesimo si fa sostegno del ruolo provvidenziale dell'Impero romano[6].

3. L'opposizione neoplatonica: il Trattato contro i cristiani *di Porfirio*

Porfirio nasce nella regione di Tiro verso il 233. Dopo un'eccellente formazione ricevuta in Oriente, questo semita passa all'ellenismo[7]. Sotto la guida di Longino, retore-filosofo assai noto ad Atene, porta a termine la sua preparazione, prima di recarsi a Roma, nel 263, e mettersi alla scuola di Plotino. Nel 268 si ritira in Sicilia. Torna a Roma dopo la morte del maestro, nel 270, e assume la direzione della sua scuola. Muore probabilmente nel 300. Enorme è stato il suo influsso nell'antichità: se infatti il neoplatonismo parte da Plotino, è altrettanto vero che si diffonde tramite i commentari di Porfirio, autore di un numero considerevole di opere (forse cinquantasette), per tre quarti andate perdute.

Filosofo profondamente religioso, Porfirio si interessa particolarmente del ritorno dell'anima a Dio. Sotto l'influsso di Plotino e della raccolta platonica intitolata *Oracoli caldei*, datata al II secolo d.C., Porfirio vive del desiderio di Dio ma è anche attento ai tesori dei testi antichi, di cui cerca di evidenziare la verità e denudare gli errori. A suo avviso, non esiste salvezza dell'anima fuori della comunione di pensiero con la *sophía* greca. Ogni realtà va ricondotta all'edificio costruito dalla sapienza greca. Conoscitore di Origene e lettore delle Scritture cristiane, dopo aver pubblicato

[6] P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, cit., 111-169.

[7] Disponiamo di parte delle opere di Porfirio, alcune delle quali conservate integralmente; se ne veda la lista in J. BOUFFARTIGUE, *Porphyre*, in *Dictionnaire des philosophes* II, Paris 1984, 2110-2113. Lavori su Porfirio: J. BIDEZ, *Vie de Porphyre*, Gand 1913 (rist., Hildesheim 1964); *Porphyre*, in *Entretiens de la Fondation Hardt* XII, Vandoeuvres-Genève 1965; P. HADOT, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968; A. SMITH, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, den Haag 1974; F. ROMANO, *Porfirio di Tiro. Filosofia e cultura nel III secolo d.C.*, Catania 1979. Si veda per il nostro studio P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, cit., 223-296.

la *Filosofia degli oracoli*, scrive un trattato sulle *Immagini degli dèi*, in cui fustiga quanti rifiutano il significato delle statue divine. Prende di mira certamente i cristiani. A Roma non si sta assistendo alla defezione quotidiana di spiriti eletti, che passano dall'ellenismo al cristianesimo? La Bibbia non è diventata il nutrimento di molti intellettuali? Porfirio vuol fermare simile movimento. Per questo decide di scrivere il *Katà Christianôn*, un trattato che Harnack definisce «l'opera più estesa e dotta che mai sia stata composta nell'antichità contro il cristianesimo»[8]. Si tratta di una critica fondamentale e sistematica delle Scritture cristiane. Secondo Harnack, si può parlare di «testamento dell'ellenismo».

Il *Trattato contro i cristiani* è andato perduto. Costantino lo proscrive per la prima volta dopo la condanna di Ario da parte del Concilio di Nicea. Nel 448, gli imperatori Valentino III e Teodosio II ordinano una seconda volta la distruzione col fuoco di quanto Porfirio aveva scritto contro il culto cristiano. Nel frattempo, le confutazioni dell'opera si vanno moltiplicando: Metodio d'Olimpo, Eusebio di Cesarea, Apollinare di Laodicea. San Gerolamo ed Eusebio hanno trascritto alcuni passi del *Trattato*. Nel nostro secolo il fondo degli estratti è andato aumentando notevolmente; tanto che Harnack, nel 1916, ha potuto pubblicare un repertorio *Porphyrus «Gegen die Christen», 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate*, tracciando il quadro della critica mossa al cristianesimo da Porfirio[9].

La tesi fondamentale del *Trattato* è che gli evangelisti sono solo gli inventori, e non gli storici, di quanto affermano su Gesù. Così Porfirio rileva le discordanze e le contraddizioni interne alle Scritture cristiane: disaccordo sulla genealogia di Cristo, sui miracoli, sulle parole di Gesù. Viene evidenziata anche la contrapposizione tra Pietro e Paolo. Porfirio si accanisce contro questi due personaggi, e particolarmente contro la teologia paolina. Per far crollare l'Antico Testamento, rifiuta l'esegesi allegorica di Clemente e di Origene, benché, di fatto, lui stesso faccia uso di questa stessa esegesi nell'interpretazione dei miti pagani. Presenta Gesù come un personaggio strano e nel suo commento alla Passione contrappone la sua debolezza alla forza degli eroi greci. Porfirio nega la risurrezione di Cristo e pensa che l'Incarnazione sia assolutamente inaccettabile. I suoi attacchi

[8] Si vedano le pagine suggestive di A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums*, Wiesbaden 1924⁴, rist. a Leipzig (s.d.), 520-525.

[9] Per la documentazione relativa al *Trattato contro i cristiani*, si veda P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris 1934, 242-251.

contro i sacramenti sono particolarmente vivaci: immoralità della prassi battesimale, cannibalismo nell'eucaristia. Rifiuta in blocco anche l'escatologia cristiana. Ai cristiani rimprovera amaramente di disprezzare le statue degli dèi, mentre poi si costruiscono case assai spaziose per farvi i raduni di preghiera[10].

Agli occhi di Porfirio tra la civiltà antica e il cristianesimo è ingaggiata una lotta decisiva. Contrariamente a Celso, preoccupato dei destini dell'Impero, Porfirio è interessato alla tradizione culturale antica e più particolarmente all'ellenismo; egli vede che l'esito della battaglia è incerto dato che la Chiesa sta attirando a sé, sempre più, le classi colte, ricuperando anzi a proprio uso la letteratura e la sapienza profana. L'Impero è turbato e, dopo la celebrazione del millenario di Roma del 248, molti imperatori hanno già tentato di radiare il movimento. Porfirio sostiene che è ormai giunta l'ora di mobilitare contro il cristianesimo tutte le forze del neoplatonismo: e lancia una vera requisitoria ellenistica «contro il fascio di testimonianze e di dottrine su cui la Chiesa fa poggiare il suo insegnamento» (Bidez). Tre quarti di secolo dopo, sotto Diocleziano, legislatori e polemisti si daranno la mano nella lotta contro i cristiani.

II. La difesa cristiana nel II secolo: gli apologisti greci

Nei suoi primi decenni di esistenza, la Chiesa non ha posto alcun problema all'Impero. Nei conflitti tra giudei e cristiani, i funzionari romani intervengono piuttosto a protezione dei cristiani. In questo campo il caso di Paolo è illuminante. Solo nel 64, sotto Nerone, ha luogo la prima grande persecuzione, di cui ci restano alcuni particolari in Tacito (*Ann* XV, 44), con la rilevazione del capo d'accusa denominato *odium humani generis*. È l'accusa di *misanthrōpía* già avanzata contro i giudei. Colpisce un tipo di idee e costumi che risultano diversi dall'umanesimo greco-romano. Sotto Domiziano (81-96), alcune Chiese dell'Asia Minore subiscono persecuzioni. Il fatto è attestato dall'Apocalisse (1,9; 2,3; 2,13), che mostra l'irrigidimento dei cristiani di fronte all'Impero. Le allusioni al culto imperiale sono esplicite (*Ap* 2,10; 3,10; 13,3-8) e Roma diventa il simbolo del paganesimo persecutore. La stessa ostilità ritroviamo negli *Oracoli sibillini* (V) e nella *Ascensione di Isaia* (IV, 2.4.11). Simile irrigidimento del potere imperiale contro i cristiani e dei cristiani contro il potere imperiale

[10] P. de Labriolle, *La réaction païenne*, cit., 251-286 e A. von Harnack, *Die Mission*, cit., 520-525.

sembra provenire dal conflitto dell'impero contro gli ebrei. Agli occhi di Roma le radici ebraiche del cristianesimo fanno pesare gli stessi sospetti sugli uni e sugli altri. Accanto a questa reazione negativa riscontriamo una reazione positiva, tesa a mostrare agli imperatori e al grande pubblico il vero volto del cristianesimo. A questo tende l'opera degli apologisti.

1. *All'alba dell'apologetica*

L'apologia cristiana è un fenomeno del II secolo. Si tratta di mostrare in piena luce qual è l'essenza vera del cristianesimo, al fine di discolparlo dalle accuse calunniose sparse tra la gente. I padri dell'età apostolica e dei primi tempi cristiani si propongono di istruire e guidare i fedeli. Con gli apologisti greci, la Chiesa prende contatto con la religione, la cultura e il pensiero del mondo antico. Gli apologisti tentano di dare una risposta alle molteplici accuse, e particolarmente all'idea che il cristianesimo costituisca un pericolo per l'Impero. Attaccano anche il paganesimo, mostrandone l'assurdità e l'immoralità. Infine, l'apologetica cerca di dimostrare l'incomparabile superiorità della religione cristiana sulla filosofia greca[11].

La più antica apologia rimastaci è quella di Aristide di Atene[12], indirizzata ad Adriano (117-138), successore di Traiano. L'introduzione descrive Dio con le formule stoiche di creatore e conservatore del mondo. A partire da tale idea di Dio, Aristide mette alla prova le religioni antiche: i barbari non hanno conosciuto il vero Dio, mentre i greci sono stati più saggi; ma il loro errore è ancor più grave, essendosi inventati degli dèi collerici, assassini, fratricidi, parricidi, maghi. Gli egiziani sono ancor più nell'errore, essendosi inventati degli dèi animali e vegetali. A queste religioni, Aristide contrappone il cristianesimo, con la fede in un Dio creatore che assicura la felicità eterna.

[11] J. QUASTEN, *Patrologia* I, Marietti, Torino, 166-233; W. KRAUSE, *Die Stellung der frühchristlichen Autoren zur heidnischer Literatur*, Wien 1958 (bibl., 296-303). Si veda anche A. PUECH, *Les Apologistes grecs du II^{e} siècle de notre ère*, Paris 1912 e *Histoire de la littérature grecque chrétienne depuis les origines jusqu'à la fin du IV^{e} siècle*, 3 voll., Paris 1928-30. Il III volume tratta degli apologisti: 109-234. Un'opera importante resta lo studio di A. VON HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, 4 voll., 1938; n. ed. rivista e aumentata da K. Aland, Leipzig 1958. Nella collana *Bibliothek der Kirchenväter*, curata da O. Bardenhewer, due volumi sono dedicati agli apologisti, con traduzione tedesca e commento: *Die frühe christlichen Apologeten*, Kempten, München 1913.

[12] J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 171-174 con bibliografia; A. VON HARNACK, *Geschichte*, cit., III, 96-97; A. PUECH, *Histoire de la littérature*, cit., 122-130.

Nel mondo, Aristide distingue quattro classi di credenti: i barbari, che adorano gli elementi; i greci, adoratori di personaggi divini ma che non sono altro che uomini; gli ebrei, che hanno un'alta idea di Dio; e infine i cristiani, che con la loro vita conservano il mondo nell'ordine. La concezione filosofica stoica dell'armonia del mondo è la base del pensiero di Aristide. Egli contempla l'unità della stirpe umana, in mezzo alla quale i cristiani sono un popolo nuovo incaricato di strappare gli uomini all'immoralità pagana.

Aristide è un cristiano ellenizzante. Come tale, non condanna in blocco e senza appello la civiltà pagana. La sua critica della religione ebraica mostra che vuol risparmiare gli ebrei. E con accenti che attestano la sua piena sincerità evidenzia il valore del cristianesimo.

2. *Il trionfo dell'apologetica: Giustino martire*

Il più grande degli apologisti del II secolo è indubbiamente san Giustino martire. Nato a Flavia Neapolis, l'antica Sichem di Samaria, da famiglia pagana, al termine di un itinerario spirituale che lo porta dallo stoicismo all'aristotelismo, e poi dal pitagorismo al platonismo, si converte al cristianesimo. Sotto Antonino Pio (138-161) si reca a Roma e vi fonda una scuola. Ed è a Roma che viene decapitato verso l'anno 165. Giustino rappresenta un nuovo tipo di cristiano, quello del filosofo greco che, dopo la conversione, conserva lo stile greco e il pensiero filosofico ispirato all'ellenismo. Gli siamo debitori di un'opera polemica contro gli ebrei, il *Dialogo con Trifone*, e di due *Apologie*[13].

Nella sua *Apologia I*, indirizzata ad Antonino Pio (138-161), Giustino tenta di illuminare i persecutori dei cristiani. Partendo dall'accusa di ateismo mossa ai discepoli di Cristo, dimostra che questa accusa è ispirata dai

[13] J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 175-194. Si veda lo studio recente di C. SALDANHA, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-christian Religions*, Roma 1984: studio su Giustino, con bibliografia (39-73). Per il testo, si veda L. PAUTOGNY, *Justin, Apologies*, Paris 1904; G. ARCHAMBAULT, *Justin. Dialogue avec Tryphon*, 2 voll., Paris 1909 [ed. it., *Il Dialogo con Trifone*, trad., intr. e note di L. Visonà, E.P., Milano 1989]; A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, Et. August., Paris 1987 (bibl., 9-14). L'autore ha annunciato una *Bibliographie historique et critique de saint Justin et des Apologistes grecs, 1494-1986*. Alcuni lavori sul nostro tema: R. HOLTE, *Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, in *Studia Theologica* 12 (1958) 109-168; R. JOLY, *Christianisme et philosophie. Etudes sur Justin et les Apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973. Studi più brevi su Giustino: A. PUECH, *Histoire de la littérature*, cit., II, 131-170; A. VON HARNACK, *Geschichte*, cit., 99-114.

dèmoni, dai geni del male arrivati a farsi chiamare dèi. Già Socrate aveva cercato di identificarli, ma essi riuscirono a farlo condannare a morte. Era il Verbo di Dio a ispirare Socrate: quel Verbo che ora ha parlato in Gesù Cristo per illuminare i barbari. Giustino passa poi alla questione degli idoli (*Apol.* I, 9,1-5). Si tratta di statue modellate dagli uomini e innalzate nei templi sotto il nome di divinità. Ma Dio non è simile a nessuna immagine fatta a somiglianza dei geni del male. Queste statue senza vita, fabbricate con materia bruta, sono un oltraggio alla divinità, e i loro autori sono degli empi e dissoluti, così come lo sono anche i custodi dei templi. Nella difesa della religione cristiana, Giustino insiste sulla sua dottrina, sul suo culto, sui suoi fondamenti storici e sulle ragioni che inducono ad accoglierla (*Apol.* I, 22,1-5 e 23,1-3). Confrontando Cristo con gli inconsistenti dèi pagani, sottolinea la povertà dei miti, inventati dai dèmoni al fine di perdere gli uomini. Passa quindi in rassegna i vari dèi del paganesimo, ai quali contrappone Cristo (*Apol.* I, 25,1-3). Né manca di evidenziare il valore dei profeti: Mosè che ha ispirato Platone, Davide, Isaia (*Apol.* I, 31-42). Il lungo passo permette all'apologista di mostrare come ciascuna profezia dell'Antico Testamento si sia realizzata e costituisca un fondamento della fede in Cristo. Per concludere, Giustino torna sui dèmoni malvagi che ispirano la contraffazione dei riti cristiani (*Apol.* I, 65-6), e particolarmente del battesimo e dell'eucaristia. A proposito di quest'ultima, mostra come la celebrazione dei misteri mitriaci imiti l'eucaristia cristiana.

L'*Apologia* II, scritta tra il 148 e il 161, è indirizzata al Senato romano. Vi ritroviamo, innanzitutto, l'idea, già espressa da Aristide di Atene, che a motivo dei cristiani Dio salva il mondo (*Apol.* II, 7,1-3). La sostanza dell'argomentazione ruota poi attorno al confronto tra la morale cristiana e la morale stoica. Il cristianesimo parla di libertà, lo stoicismo di destino. Nondimeno le due morali hanno in comune le leggi e i principi che reggono le azioni umane. Per Giustino, questa identità si basa sul «seme del Verbo innato in tutto il genere umano» (*Apol.* II, 8,1). L'idea dello *spérma tû Lógû* verrà ripresa e sviluppata dagli apologisti e dai Padri, e costituirà un dato fondamentale della soteriologia cristiana: se le religioni antiche non hanno che un unico seme, i cristiani ne posseggono l'autore stesso, il Verbo di Dio. In Giustino questa dottrina permette di elaborare il confronto tra Socrate e Cristo, tra Platone e Cristo (*Apol.* II, 10,2,5-6; 13,3).

Giustino mostra anche interesse per la religione ebraica. Possediamo l'essenziale del suo *Dialogo con Trifone*, la più antica apologia cristiana contro gli ebrei. L'autore dimostra che il cristianesimo è la nuova ed eterna legge dell'umanità; che Cristo dev'essere adorato come Dio; che il nuovo Israele è costituito dalle nazio-

ni che seguono Cristo. Nelle citazioni dell'Antico Testamento, l'apologista accorda le sue preferenze ai testi sul rigetto di Israele e sull'elezione dei pagani. L'interesse del testo sta nella testimonianza che apporta sulle relazioni tra cristiani ed ebrei successive alla guerra giudaica contro Roma. Peraltro, Giustino cita i profeti allo scopo di dimostrare che la verità cristiana è esistita già prima di Cristo.

Giustino opera una prima sintesi tra le religioni non cristiane e il cristianesimo. Da un lato egli sviluppa una vera valorizzazione della filosofia platonica e stoica; dall'altro, insiste sulla presenza di Dio nel mondo pagano, grazie soprattutto al *Lógos spermatikós*. Questo *Lógos* ha ispirato vari pagani, ha trasmesso un messaggio a Mosè e ai profeti e si è rivelato in pienezza nel Cristo. Giustino è particolarmente importante per il suo accento sulla capacità dell'uomo di conoscere alcune verità. In lui ritroviamo un vero apprezzamento religioso della filosòfia.

3. Nella scia di Giustino

Giustino resta il più originale degli apologisti greci del II secolo. Il complesso della sua argomentazione verrà utilizzato e valorizzato dai Padri del II e del III secolo. Gli apologisti della fine del II secolo vi si ispireranno, pure ponendosi in sintonia con gli eventi che sono all'origine delle rispettive apologie. Nella *Supplica per i cristiani*, scritta nel 177, Atenagora di Atene si rivolge a Marco Aurelio (162-180) e a suo figlio Commodo (176-192)[14]. Egli mostra come i cristiani siano tutt'altro che atei, né siano colpevoli di cannibalismo e di incesto edipico. Dopo aver rivendicato l'unità del Divino, Atenagora si sofferma sugli dèi e sui sacrifici pagani, evidenziando il disaccordo dei pagani su Dio e le loro rappresentazioni materiali di Dio. L'apologista non manifesta alcun disprezzo per le religioni pagane. Tuttavia, in una lunga discussione sulle mitologie del paganesimo, che conosce a perfezione, stabilisce la trascendenza del cristianesimo.

Un altro scritto apologetico è quello della *Lettera a Diogneto*, un'apologia del cristianesimo composta sotto forma di lettera scritta a un pagano di alto rango, di nome Diogneto[15].

[14] J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 202-208; E. SCHWARTZ, *Athenagorae libellus pro Christianis*, TU, II,2, Leipzig 1891; P. UBALDI, M. PELLEGRINO, *Atenagora*, Torino 1947: testo, traduzione italiana e note. Si veda anche *Athenagoras von Athen*, in *Frühchristlichen Apologeten*, BKV, 1.

[15] J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 219-223; *Der Brief an Diognet*, in *Frühchristlichen Apologeten*, BKV, 1. Disponiamo di un'edizione critica con commento: A.H. MARROU, *A Diognète*, S.C., Paris 1951 [trad. it., *A Diogneto*, a cura di M. Perrini, La Scuola, Brescia].

H.I. Marrou data alla fine del II secolo questo piccolo scritto raffinato, ritenuto da vari autori una perla dell'apologetica. La lettera costituisce una testimonianza insigne della fede e della mentalità del cristianesimo antico. Si tratta di un'apologia sviluppata in termini di esortazione. H. Marrou insiste su tale duplice aspetto dell'intera letteratura cristiana del secolo II: «mettere la difesa del cristianesimo a servizio della propagazione della vera fede» (94).

Nella *Lettera a Diogneto* si manifesta la contrapposizione tra la Sinagoga e la Chiesa con una sfumatura di disprezzo verso gli ebrei, mentre l'autore si mostra relativamente sobrio nell'evocazione dei culti pagani. Nella confutazione dell'idolatria nega la possibilità di un'iconografia cristiana. D'altro canto la sua ironia sul calendario delle feste giudaiche rischia di scalzare il fondamento di ogni calendario liturgico. Nella descrizione dei cristiani, considerati come l'anima del mondo in virtù della loro duplice cittadinanza, celeste e terrestre, l'autore insiste sulle realtà spirituali, sul valore del messaggio cristiano, sui fondamenti della cristologia. In questo documento brillante della letteratura cristiana greca ritroviamo un abbozzo di teologia del corpo mistico. Il pensiero greco, sia platonico che stoico, gli serve per formulare la dottrina neotestamentaria del sale della terra e della luce del mondo.

4. *Taziano e il rifiuto della cultura greca*

Anche se non possiamo soffermarci sull'opera di tutti gli apologisti, non possiamo passare sotto silenzio Aristone di Pella, il primo apologista che abbia difeso il cristianesimo in uno scritto contro il giudaismo. Ben poche tracce ci restano del retore Milziade, nato in Asia Minore, e probabilmente discepolo di Giustino. Altrettanto dobbiamo dire dell'opera di Apollinare di Ierapoli, vescovo al tempo di Marco Aurelio (161-180). Anche di Teofilo, vescovo di Antiochia di Siria loro contemporaneo, ci sono pervenuti soltanto tre libri indirizzati al suo amico pagano *Autolycus*, nei quali tratta dell'assurdità dell'idolatria e della diversità tra l'onore reso all'imperatore e il culto reso a Dio; si rifà anche ai profeti per dimostrare la superiorità del cristianesimo. Melitone, vescovo di Sardi, in Licia, è tra le grandi figure del II secolo. Verso il 170, indirizza un'apologia in difesa dei cristiani all'imperatore Marco Aurelio, di cui ci restano solo pochi frammenti[16].

Taziano nasce in Siria da famiglia pagana. Non sappiamo nulla sulla sua giovinezza e sulla sua conversione. Venuto a Roma, frequenta Giustino.

[16] Si veda J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 213-218 e A. PUECH, *Histoire de la littérature*, cit., II, 110-234.

Eruditissimo e grande viaggiatore, possiede una cultura che può competere con quella dei suoi più dotti contemporanei. Dei suoi scritti ci interessa maggiormente il *Discorso ai greci*, composto probabilmente dopo la morte di Giustino, tra il 166 e il 171[17]. Il discorso si rivolge al mondo greco. Contrariamente a Giustino e ad Aristide, che non mancano di mostrare la loro stima per la cultura greca, Taziano si accontenta di confutare brutalmente il paganesimo e dimostrare la verità del cristianesimo. Convertendosi, Taziano ha lanciato l'anatema contro tutta la civiltà pagana, considerata come un amalgama di errori e di impurità. La sua polemica attacca principalmente le pratiche e le credenze pagane del II secolo. Come tutti gli apologisti, sviluppa una demonologia: i dèmoni sono immagini della materia e dell'iniquità, e l'astrologia è loro invenzione. Taziano si contrappone alla cultura greca in blocco: teatri, danza, musica, arte, filosofia. Quest'ultima è soltanto una costruzione assurda.

> Al di là della filosofia, Taziano condanna l'insieme della cultura greca: letteratura, arte, spettacoli, religione. Questa condanna riveste un carattere tutto particolare, in quanto si fonda su una concezione antropologica, derivata dal racconto biblico della caduta, e non è aliena da influssi dualistici dello gnosticismo nascente. L'uomo possiede uno spirito materiale, l'anima o *psychē*, legata alla materia, e uno spirito che è fatto a immagine di Dio. L'anima è tenebra, lo spirito è luce che viene dall'alto. Anima e spirito, uniti nel primo uomo, si trovano ora dissociati a causa della caduta delle origini. Questa frattura porta all'idolatria e all'astrologia, quale invenzione dei dèmoni decaduti. Taziano sviluppa questa teoria e la applica alla morale. Ed è in tale contesto che, di ritorno in Oriente, aderisce al movimento encratita, in pieno sviluppo nel II secolo[18].

Per questa sua mistura singolare, l'Apologia di Taziano costituisce un

[17] J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 195-201, con bibliografia. A. PUECH, *Histoire de la littérature*, cit., II, 171-188; E. SCHWARTZ, *Tatiani oratio ad graecos*, TU, 4,1, Leipzig 1888 (trad. fr. di A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris 1903; trad. tedesca di R.C. KUKULA, *Tatian Rede an die Bekenner des Griechentums*, in BKV 12, Kempten, München 1913; nuova ed. a cura di M. WHITTAKER, *Tatian, Oratio ad Graecos*, Oxford 1982).

[18] L'encratismo è un movimento religioso di astinenza sessuale e alimentare, le cui motivazioni di fondo sono l'esistenza di un Adamo vergine o dell'anima incorrotta. Alle origini del movimento, che ha avuto un successo notevole fino al IV secolo, si trovano influssi filoniani ed ellenistici, alcuni caratteri attinti dagli esseni, dai terapeuti di Alessandria e da certi testi paolini sulla caduta e sul peccato. Si veda G. BLOND, *L'hérésie encratite vers la fin du IVe siècle*, in RSR, Paris 1944, 157-210 e soprattutto U. BIANCHI (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985, pp. 800: sono gli Atti del congresso tenutosi a Milano nel 1982 e costituiscono una vera *summa* dell'encratismo.

documento molto originale. Anzitutto, è scritta in uno stile raffinato e abile. Poi la sua dottrina si rifà al pensiero paolino della caduta e delle sue conseguenze nel mondo. Per questo, diversamente da Giustino, Taziano non cerca nessun terreno di intesa con l'ellenismo. Traccia anzi un fronte unico contro il politeismo e contro lo stoicismo, il cui influsso si va estendendo sotto Marco Aurelio. Taziano tenta di dimostrare che ogni verità proviene dalla rivelazione divina ed è antecedente alla filosofia e alle varie scuole. Egli traccia i lineamenti di una storia religiosa dell'umanità, accentuando l'importanza dell'argomento cronologico. Taziano è il precursore dei Padri alessandrini e di Eusebio.

III. Gli apologisti latini del II e III secolo

La storia della letteratura latina cristiana ha inizio con Tertulliano. Bilingue perfetto, egli attinge alla tradizione del cristianesimo greco del II secolo, e particolarmente da Giustino e da Ireneo. Ma con Tertulliano comincia pure l'apologetica latina, impegnata sul duplice fronte dell'ebraismo e del paganesimo. Poiché gli ebrei sono numerosi a Roma e a Cartagine, la prima evangelizzazione è volta al mondo ebraico. Accanto al giudeo-cristianesimo latino prospera infatti anche un ebraismo latino, che si presenta come concorrente del cristianesimo. Tuttavia le tracce che ci restano di tale polemica antiebraica dei cristiani latini sono molto scarse[19].

A partire dal II secolo, il cristianesimo, ancora caratterizzato dalle sue origini ebraiche, si scontra con la società pagana. Le comunità giudeo-cristiane latine hanno una propria letteratura: traduzioni della Bibbia, testi teologici, traduzioni di scritti giudeo-cristiani. Tertulliano, pure a conoscenza di questi documenti, reagisce ad essi volgendosi ai testi originali greci. Suo grande merito è di aver spogliato il cristianesimo arcaico romano da ogni elemento di colorazione straniera. Come gli apologisti greci avevano fatta propria la cultura del loro paese, così Tertulliano compie uno sforzo ingente di 'acclimatazione' del cristianesimo all'ambiente romano. Secondo J. Daniélou, la sua opera si può solo comprendere in termini di reazione contro il giudeo-cristianesimo[20]. Ovviamente, limiteremo la nostra ricerca all'aspetto apologetico dell'opera di Tertulliano.

[19] J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978 (bibl., 11-15). Per il giudeo-cristianesimo di lingua latina: 17-117. L'autore presenta uno studio critico dei documenti giudeo-cristiani conservati.

[20] J. Daniélou, *Les origines*, cit., 121. Si veda il suo studio *Tertullien et le judéo-christianisme*, cit., 123-159.

1. *Tertulliano, il primo apologista latino*

Tertulliano nasce a Cartagine da famiglia pagana e vive la giovinezza nel confronto tra due civiltà. Sappiamo poco della sua vita, che abbraccia all'incirca gli anni compresi fra il 155 e il 225. Figlio di un centurione dell'esercito romano, riceve a Roma un'educazione accurata. Nel 195 torna in Africa, travagliata da una persecuzione che dura quasi di continuo dal 180. Colpito dall'eroismo dei martiri, si converte al cristianesimo, dedicandosi a difenderlo con foga straordinaria, prima di scivolare nel montanismo a partire dal 204. Tertulliano è ritenuto il padre della letteratura cristiana latina[21].

Gli elementi che caratterizzano il mondo latino, alla fine del II secolo, sono due: da un lato, si manifesta un movimento di ritorno alla teologia di Varrone (116-27), scrittore romano specializzato nello studio delle antichità nazionali, teso a salvare la religione dei padri e a dare animo alla gioventù sfiduciata. Dall'altro, le persecuzioni contro i cristiani si vanno facendo sempre più violente. Nel 197, Tertulliano scrive una prima opera: *Ad nationes*. Dopo aver confutato le calunnie correnti contro i cristiani, si fa aggressivo contro gli dèi pagani e si lancia all'offensiva contro il *Rerum Divinarum* di Varrone, dove gli dèi si trovano ripartiti in tre classi: dèi dei filosofi, dei poeti e delle nazioni. Qualche mese dopo, riprende i materiali raccolti nell'*Ad nationes* e redige l'*Apologeticum*, il più importante dei suoi scritti. Si tratta di un'opera ben documentata e di natura giuridica, destinata in primo luogo ai governatori delle province romane. È una vera apologia giudiziaria, di confutazione del capo d'accusa di ateismo e di sacrilegio, con la relativa dimostrazione del monoteismo in chiave polemica antipagana.

Esperto giurista, Tertulliano comincia col tacciare di illegalità la procedura adottata dalle autorità, confutando poi le varie accuse lanciate contro i cristiani. Domanda inoltre la libertà di culto, giudicando un delitto contro la religione la proibizione della libertà religiosa e di scelta della propria divinità. Alle accuse dei pagani replica che sono loro ad ammettere l'omicidio rituale, l'aborto, i pasti cruenti, l'incesto. Si erge poi con vigore contro le divinità pagane, che non sono dèi ma uomini perché nate uomini

[21] A. SCHNEIDER, *Le premier livre ad nationes de Tertullien*, ed. critica, trad. e commento, Roma 1968; J.P. WALTZING, *Tertullien. Apologétique*, ed. critica, trad. e commento, Paris 1929, 1961². Su Tertulliano abbiamo l'ottimo studio, anche se vecchio, in P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature chrétienne*, Paris 1924, 72-144 e uno studio recente di J. QUASTEN, in *op. cit.*, I, 493-574. Si può anche vedere C. AZIZA, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977; C. RAMBAUX, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979.

(*Apol.* 10,1-3), senza mai essere state elevate alla dignità divina dopo la loro morte, per mancanza di un intervento in tal senso da parte del Dio supremo. Anche le statue divine non sono altro che materia, simile a quella dei vasi e utensili ordinari: statue insensibili sia agli omaggi che agli oltraggi. Più che informato sulle pratiche commerciali pie, l'antico seguace del paganesimo fattosi cristiano stigmatizza la discriminazione tra gli dèi e si scaglia contro il commercio delle statue. Anche il rituale pagano è del tutto indegno di esseri divini. Per chiudere con gli dèi, Tertulliano spiega la loro natura ricorrendo alla demonologia: «Cercate gli dèi, poiché in quelli che pretendete dèi potete solo riconoscere dei dèmoni» (*Apol.* 23,11); e i dèmoni cercano solo di perdere l'uomo distogliendolo da Dio, ingannandolo con divinazioni, oracoli, guarigioni fittizie.

All'accusa mossa ai cristiani di rifiuto di adottare le divinità romane si affianca una seconda imputazione: il crimine di lesa maestà. Da esperto giurista, Tertulliano smonta il culto dell'imperatore. Con un tipo di confutazione negativa, si chiede che cosa possano mai fare gli dèi per la salvezza di Cesare, visto che gli stessi soldati di Cesare sono obbligati a proteggere le statue degli dèi, perché incapaci di difendersi da soli (*Apol.* 29,1-4). In un celebre testo proclama:

> «Quanto a noi, invochiamo la salvezza degli imperatori dal Dio eterno, il Dio vero, il Dio vivente, di cui gli imperatori stessi preferiscono il favore a quello di tutti gli altri. [...] A questo Dio noi cristiani leviamo gli occhi con le mani stese perché sono pure e il capo scoperto perché non abbiamo di che arrossire; senza nessun bisogno di suggeritori che ci dettino le parole, perché preghiamo con il cuore; e con preghiere incessanti noi chiediamo per gli imperatori una lunga vita, un regno tranquillo, un palazzo sicuro, truppe valorose, un senato fedele, un popolo leale, un mondo piacevole, insomma tutto ciò che un uomo e un Cesare possono desiderare» (*Apol.* 30,1 e 4).

Dopo aver ampiamente sviluppato il tema della lealtà dei cristiani, Tertulliano insiste sul valore dei cristiani stessi, diffusi ovunque nell'Impero e che ne costituiscono la forza: «Siamo di ieri, e già abbiamo riempito la terra e tutto ciò che è vostro» (*Apol.* 37,4). Ai valori economici e sociali i cristiani aggiungono quelli delle loro credenze. Né si tratta di semplice filosofia: il filosofo è discepolo della Grecia, il cristiano è discepolo del Cielo. Tertulliano dimostra anche il valore della rivelazione cristiana: antichità della Bibbia, che i dèmoni hanno tentato di falsificare; risurrezione dei corpi, contrapposta alla teoria della reincarnazione; possibilità, senso e fine della risurrezione. Con uno sprazzo finale, il padre della letteratura latina

cristiana raccoglie i tratti dell'eroismo cristiano e proclama il valore del martirio: «*semen est sanguis christianorum*» (*Apol.* 50,13).

2. *Un dialogo apologetico: l'*Octavius *di Minucio Felice*

Minucio Felice, contemporaneo di Tertulliano, esercita l'avvocatura a Roma. Ci ha lasciato l'*Octavius*, quale unica opera di apologetica cristiana che si presenti sotto forma di dialogo fra tre personaggi, due dei quali si fanno campioni di due controparti a confronto e il terzo fa da arbitro tra loro: Cecilio è il pagano; Ottavio è l'avvocato che difende i cristiani davanti ai tribunali; Minucio Felice, giurista e cristiano, svolge il ruolo di arbitro. Filosofo dell'Accademia, Cecilio fa un'apologia appassionata del paganesimo, mentre Ottavio lo segue passo passo confutandone le affermazioni. Secondo J. Beaujeu, che ha curato l'edizione critica del testo, il documento sarebbe da datare tra il 200 e il 245[22].

> Cecilio non è un semplice sostenitore del paganesimo. È un filosofo dell'Accademia, uno scettico che «rifiuta di affermare l'esistenza degli dèi, la provvidenza, le credenze religiose come fossero verità», e che tuttavia difende energicamente le credenze e i riti del paganesimo. Quanto sappiamo a proposito dei filosofi scettici ci fa vedere in loro una coesistenza di scetticismo dottrinale e di pietà conformista. L'apologia di Minucio Felice è rivolta all'ambiente filosofico. Secondo Beaujeu, «l'*Octavius* è una composizione abile, raffinata, un po' leziosa e gentilmente ornata, quale appunto l'ha voluta il suo autore: un adattamento di Tertulliano a un pubblico imbevuto di erudizione letteraria, di retorica sottile e di scetticismo ingegnoso da parte di una mente formata sullo stesso stampo» (p. XCIV).

Cecilio, da buon filosofo pagano, dispiega l'intero ventaglio della grandezza del paganesimo. I cristiani sono persone senza istruzione, estranee alle arti, del tutto ignoranti di cosmogonia. Le religioni dei popoli risalgono alle origini del mondo e la loro diversità costituisce una ricchezza. Roma brilla per la sua pietà, fonte di vittoria; e nel suo rispetto per gli dèi ha pure introdotto altri culti. Ci si fida degli àuguri, si sono moltiplicati i templi e i santuari, si è restati fedeli ai costumi degli antichi. I cristiani, al contrario, sono la feccia dei popoli. I loro delitti sono molteplici: sacrilegi, disprezzo dei templi e degli dèi, riti spaventevoli, incesto, adorazione dell'asino e del

[22] J. BEAUJEU, *Minucius Felix. Octavius*, ed. critica, trad. e commento, Paris 1964. Per gli studi, cfr. J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 414-421, con abbondante bibliografia.

sesso del loro fondatore, immolazione di bambini. Maledicono le pire e condannano l'incenerimento perché hanno la pretesa di risuscitare. Tale dottrina della risurrezione è particolarmente assurda.

Rispondendo alle accuse, Ottavio insiste in primo luogo sulla necessità di ricercare la verità, e si ricollega alla filosofia stoica: l'ordine del mondo, già descritto nel *De natura deorum* di Cicerone, non è celebrato dai poeti e da tutti gli uomini? Con un secondo colpo d'ala compendia le dottrine filosofiche da Talete di Mileto a Platone: tutti i filosofi parlano di un dio unico come fanno i cristiani. Il terzo argomento è tratto dall'evemerismo: gli dèi sono eroi, re, fondatori divinizzati. Ottavio affronta poi i culti misterici, mostrandone l'aspetto ridicolo, anzi osceno. Ed ecco l'inevitabile questione delle statue cui i pagani rendono culto: sono dèi di legno, di bronzo, d'argento, di ferro modellati sull'incudine. Particolarmente aspro è l'attacco alla religione romana, coi suoi riti ignobili, i giochi indegni, i templi zeppi di bottini di guerra, le distruzioni di città. Prima di confutare sistematicamente le accuse volte ai cristiani, Ottavio polemizza con gli àuguri e i dèmoni.

Nella difesa del cristianesimo, ci vengono presentati particolari importanti sul simbolismo e sul culto. Anche il simbolismo della croce è evidenziato con cura: è il naviglio che corre a gonfie vele; è l'uomo che adora Dio a braccia distese; è bandiera e trofeo. Tutto questo sta a mostrare che la croce si situa nell'ordine delle realtà. I cristiani non hanno santuari né altari, perché non si può rinserrare entro delle mura l'Artefice dell'universo. Tempio di Dio diventa il cuore stesso dei cristiani. Alla fine del suo discorso, Ottavio dimostra la distruzione del mondo col fuoco basandosi sugli stoici, su Platone, sugli epicurei, su Pitagora: «la natura tutt'intera, per nostro conforto, si prepara alla nostra futura risurrezione» (*Octavius*, 34,11).

3. Gli schemi della polemica contro gli dèi

I due apologisti che abbiamo appena finito di studiare presentano una somma antipagana ben fornita di argomenti. I loro successori, Cipriano, Lattanzio e Firmico Materno, vi attingeranno abbondantemente. J.M. Vermander ha posto la questione della struttura che presiede all'attuazione dell'argomentazione; ed è davvero interessante dare un colpo d'occhio a tale struttura organica, secondo cui si vanno ordinando e armonizzando i vari argomenti[23].

[23] J.M. VERMANDER, *La polémique des Apologistes latins contre les dieux du paganisme*, in *Recherches Augustiniennes* XVII, Paris 1982, 3-128.

Un primo schema è quello del «canovaccio filoniano»[24], ossia del quadro di pensiero di Filone Alessandrino. Vi ritroviamo cinque parti: contrapposizione alla divinizzazione degli elementi, del sole, degli astri e del mondo; idolatria, che Tertulliano ha sfruttato particolarmente a fondo; zoolatria, con l'adorazione dell'asino e culti egiziani; mitologia pagana nella quale gli dèi sono degli attori: vi troviamo adulterio, incesto e vari aspetti di turpitudine.

Questo schema filoniano fa come da sottofondo a una parte dell'argomentazione degli apologisti latini. Un secondo schema proviene dalla teoria di Evemero, che riaffiora sotto il regno di Adriano (117-138) con la pubblicazione della *Storia fenicia* di Sanchuniathon[25], cui si devono aggiungere il *De natura deorum* di Cicerone e l'influsso esercitato da Diodoro Siculo e dal poeta latino Ennio che avevano volgarizzato le idee di Evemero. I pagani pensavano dunque che gli dèi fossero degli uomini illustri divinizzati. Gli apologisti greci e latini si servono di simile argomento d'autorità. Ed è Minucio Felice a riassumere per primo Evemero (21,1), ripreso poi con maggiori sviluppi da Lattanzio. A partire da questa nozione fondamentale, è facile mostrare che i culti pagani sono solo creazioni umane. Verso il 140, quando Aristide cita esempi di dèi mortali, i pagani ritorcono l'argomento contro gli stessi cristiani: «Anche Gesù Cristo è morto». Per questo Tertulliano si premura di sottolineare il carattere prodigioso della morte di Gesù e di spiegare la realtà della sua risurrezione.

Il terzo schema è tratto dalla demonologia. Si tratta di un argomento di grande portata contro i culti pagani. In effetti nel mondo latino si era tentati di consolidare il pantheon delle divinità grazie all'apporto dei dèmoni nelle pratiche cultuali pagane[26]. Nel suo *Octavius*, Minucio Felice fa dire al cristiano che confuta la validità dei culti pagani: «Anche i prodigi che hai appena citati vengono dai dèmoni» (27,4). L'idea era già presente in Tertulliano (*Apol.* 22,12). Gli apologisti latini non esitano a mostrare che le divinità pagane si identificano con gli stessi dèmoni. Minucio Felice spiega ai pagani che l'animazione delle statue è dovuta alla presenza di dèmoni all'interno dell'idolo (27,1), e ancor meglio di Tertulliano stabilisce il rapporto tra demonologia e culto dei sovrani. Dopo morto, afferma Minucio Felice, il sovrano divinizzato si lascia dietro solo una tomba e un cadavere.

[24] J. SCHWARTZ, *Philon et l'apologétique chrétienne du second siècle*, in *Hommage à A. Dupont-Sommer*, Paris 1971, 497-498.

[25] J.M. VERMANDER, *La polémique*, cit., 21-30.

[26] J. BEAUJEU, *Apulée. Opuscules philosophiques et fragments*, Paris 1973, 185-186 e 228.

Per questo le statue erette in suo onore non contengono nessuna presenza divina. Ma ecco arrivano i dèmoni a occupare la statua e a captare la venerazione dei pagani. Ci troviamo davanti al tentativo di sistematizzare la polemica contro gli dèi; sistematizzazione, che verrà portata avanti più tardi da Firmico Materno.

Conclusioni

Nel corso del II secolo, i pagani che difendono il pensiero religioso ellenistico si rendono conto del pericolo costituito dalla religione cristiana, con i suoi dogmi, la sua mistica e il suo fondatore, latore di una rivelazione divina, e si lanciano contro la nuova religione. Letterati come Celso e Porfirio dispiegano tutta la ricchezza della filosofia greca e scrutano a fondo le tradizioni ebraiche per contrapporsi a Cristo. Non potendo negare il fatto storico della sua esistenza, predicazione e morte, tentano di ricondurre tutto sul piano umano e di trovarvi lacune e contraddizioni. A Cristo contrappongono le divinità pagane; ai suoi miracoli, i miracoli compiuti dai loro dèi. Inoltre disprezzano i cristiani trattandoli da illetterati, anzi da malfattori e nemici del genere umano e dell'Impero. In tal modo, alle persecuzioni che tentano di stroncare l'avanzata rapida del cristianesimo, si affianca una polemica dedita a schernirlo, a screditarlo agli occhi del popolo, a evidenziarne l'ateismo e la pericolosità per l'Impero.

Davanti all'atteggiamento aggressivo del paganesimo, vari cristiani dotti si mettono al lavoro. Nei testi indirizzati agli imperatori e alle autorità o destinati al grande pubblico essi confutano le calunnie, rispondono alle accuse, presentano la propria religione come forza di coesione del mondo e dell'Impero. Con un secondo passo, espongono poi l'assurdità e l'immoralità del paganesimo; ai suoi miti e culti contrappongono le credenze cristiane su Dio, su Cristo, sulla risurrezione e la vita futura. Così i documenti apologetici diventano in parte testi di catechesi. Un terzo aspetto si riferisce più specificamente alla filosofia. Formati nel mondo dell'ellenismo, gli apologisti non rinnegano i valori religiosi del platonismo e dello stoicismo. Giustino ne è un valido esempio, con la teoria del *Lógos spermatikós*, poi sviluppata dai Padri alessandrini. Anche Taziano, pur muovendosi nella direzione opposta, di totale rifiuto della cultura greca, utilizza i dati della sua formazione filosofica ai fini di una prima sistematizzazione del pensiero cristiano.

Nel corso del II secolo il cristianesimo di lingua latina si va sviluppando rapidamente. Benché debba difendersi dagli attacchi, talvolta indiretti, dei

membri della Sinagoga – dando origine a varie redazioni di apologie *Adversus Judaeos* –, il suo vero scontro è con il paganesimo. Gli apologisti latini sono letterati-giuristi, che si rivolgono alle autorità costituite per reclamare delle procedure legali. Tertulliano rivendica il lealismo dei cristiani, la loro forza di coesione all'interno dell'Impero, la loro validità economica e sociale; e nella polemica si comporta da avvocato che vuol vincere la causa. Se Minucio Felice insiste sulla ricerca della verità, non lo fa senza mostrare la nullità della religione pagana. Entrambi gli apologisti mettono in atto una struttura argomentativa che verrà utilizzata fino al IV secolo: «canovaccio filoniano», evemerismo, demonologia. Il loro atteggiamento davanti alla religione pagana li mostra difensori di quella specificità del cristianesimo cui si contrappone il paganesimo imperiale. Gli apologisti, greci e latini, cercano anche di elaborare una prima sistematizzazione del pensiero cristiano, facendo ricorso al platonismo e allo stoicismo.

Indicazioni bibliografiche

B. Altaner, H. Chirat, *Précis de patrologie*, Salvator, Mulhouse 1963.

J. Bidez, *Vie de Porphyre. Le philosophe neo-platonicien*, Gand 1913, rist. Olms, Hildesheim 1964.

M. Borret, *Origène contre Celse*, 5 voll., Sources Chr., Paris 1967-1976.

A. Brent, *The Imperial Cult and the Development of Church Order. Concepts and Images of Authority in Paganism and Early Christianity before the Age of Cyprian*, Brill, Leiden 1999.

J. Carcopino, *Les étapes de l'impérialisme romain*, Hachette, Paris 1961.

A.C. Celsus, *Contre les chrétiens*, presentato e tradotto dal greco da L. Rougier, Phébus, Paris 1999 [ed. it., *Il discorso della verità. Contro i cristiani*, Rizzoli, Milano 1989].

P. Courcelle, *Propos antichrétiens rapportés par Saint Augustin*, in *Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 50, Paris 2004, 149-186.

J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Desclée de Brouwer, Paris 1978.

Id., *L'Eglise des premiers temps. Des origines à la fin du 3. siècle*, Éditions du Seuil, Paris 1985.

A. Dörfler, W. Kinzig, W. Vinzent (a cura di), *Christen und Nichtchristen in Spätantike, Neuzeit und Gegenwart*, (Colloquium international), Ed. Cicero, Cambridge UK 2000.

P. de Labriolle, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du Ier au VIe siècle*, Artisan du livre, Paris 1934.

M. Fédou, *Christianisme et religions païennes dans le «Contre Celse»*, Beauchesne, Paris 1988.

A. GRABAR, *Le premier art chrétien (200-395)*, Gallimard, Paris 1966 [trad. it., *L'arte paleocristiana (200-395)*, Rizzoli Libri, Milano 1980].

R.M. GRANT, *Greek Apologists of the Second Century*, SCM Press, London 1988.

JUSTINUS, *Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentare et index*, a cura di A. Wartelle, Études Augustiniennes, Paris 1987.

R. LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*, Viking, London 1987 [trad. it., *Pagani e cristiani*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006²].

J. LEBRETON, J. ZEILLER, *Histoire de l'Eglise de la fin du IIᵉ siècle à la paix constantinienne*, Bloud et Gay, Paris 1946.

J. LIÉBART, *Les Pères de l'Eglise, Iᵉʳ-IVᵉ siècles*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, Yale University Press, London 1981 [trad. fr., *Le paganisme dans l'Empire romain*, PUF, Paris 1987].

P. MARAVAL, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Desclée de Brouwer, Paris 1998.

J.M. MAYEUR, CH. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du Christianisme*, vol. 1, *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, Desclée de Brouwer, Paris 2000, 938 pp.

M. MESLIN, *Le christianisme dans l'empire romain*, PUF, Paris 1970.

MINUCIUS FELIX, *Octavius*, edizione critica a cura di J. Beaujeu, Les Belles Lettres, Paris 1963 [ed. it., *Ottavio*, edizione critica a cura di M. Pellegrino, P. Siniscalco, M. Rizzi, SEI, Torino 2000].

CH. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire romain (IIᵉ-IIIᵉ siècles)*, Cujas, Paris 1979.

ORIGENES, *Contre Celse*, a cura di M. Borret, 5 voll., coll. «Sources Chretiennes», Éditions du Cerf, Paris 1967-1976 [ed. it., *Contro Celso*, a cura di P. Ressa, presentazione di C. Moreschini, Morcelliana, Brescia 2000].

D. PASTINE, *La nascita dell'idolatria*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* II, *Le IIᵉ et le IIIᵉ siècles*, Les Belles Lettres, Paris 1928.

J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Eglise* I, Cerf, Paris 1955 [trad. it., *Patrologia* I, *Fino al Concilio di Nicea*, Marietti, Casale Monferrato 1975].

J. RIES, *Sacré, culte impérial, fêtes et christianisme aux trois premiers siècles de l'Empire romain*, in A. MOTTE, CH.M. TERNES (a cura di), *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques*, coll. «Homo religiosus» II, 2, Brepols, Turnhout 2003, 255-277.

CH. SALDANHA, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions*, Las, Roma 1984.

M. SIMON, *La civilisation de l'antiquité et le christianisme*, Arthaud, Paris 1972.

M. SORDI, *I cristiani e l'impero romano*, Jaca Book, Milano 1984, 2004².

M. SPANNEUT, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Éditions du Seuil, Paris 1957, 1969².

Il conflitto tra pagani e cristiani nel II e III secolo

TERTULLIANUS, *Apologétique*, a cura di J.P. Waltzing, A. Severyns, Les Belles Lettres, Paris 1961.

A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Wiesbaden 1924 [trad. it., *Missione e propagazione del cristianesimo nei primi tre secoli*, Giordano, Cosenza 1986].

J.P. WALTZING, A. SEVERYNS, *Tertullien, Apologétique*, Belles Lettres, Paris 1961.

A. WARTELLE, *Saint Justin. Apologies. Introduction, texte critique, traduction et commentaire et index*, Etudes Augustiniennes, Paris 1987.

Capitolo terzo
ELLENISMO E CRISTIANESIMO

Le apologie avevano uno scopo giuridico in riferimento allo statuto del cristianesimo: condannavano i costumi pagani, il culto degli idoli, il culto dei sovrani e le pratiche delle religioni misteriche. Nello stesso tempo avevano lo scopo missionario di presentare ai pagani e agli ebrei il Vangelo di Gesù Cristo: costituivano un messaggio di conversione. Nondimeno Giustino pone già l'accento sulla capacità di ogni uomo di conoscere alcune verità mediante la sua ragione: i pagani possono avere una conoscenza, seppure parziale, della verità. Giustino pone la questione del rapporto tra filosofia e rivelazione.

I. ALESSANDRIA E L'ELLENISMO

1. Alessandria

Fondata da Alessandro nel 332 a.C., questa città prestigiosa nel mondo antico fu distrutta da Diocleziano nel 295 della nostra èra. Ingrandita e abbellita da Tolomeo Sotere e Tolomeo Filadelfo, divenne la capitale del regno lagide. Nella città il Serapeo costituiva il simbolo dell'incontro tra l'Egitto religioso faraonico e il mondo greco. Egiziani, greci e ebrei vi abitavano nei relativi quartieri, godendo tutti degli stessi diritti anche se non senza urti. Il Museo disponeva di una biblioteca, fondata da Tolomeo I Sotere, che conteneva oltre mezzo milione di volumi. Grazie al movimento culturale e religioso degli inizi dell'èra tolemaica, Alessandria diventa il centro dell'ellenismo.

2. Filone

Attorno all'èra cristiana la colonia ebraica diventa assai importante ad Alessandria. Gli ebrei alessandrini parlano e scrivono in lingua greca, anzi leggono la Bibbia in greco. Il personaggio ebreo più celebre, contemporaneo di Cristo, è Filone. In lui si incontrano la fede di Israele e la cultura ellenistica. L'intera sua opera è dedicata a commentare la Bibbia, dandole un contenuto spirituale che interesserà le future generazioni cristiane. Filone si richiama alla filosofia greca, ai pitagorici e agli stoici, e non rifiuta i miti.

Egli ritiene che i filosofi abbiano ricevuto l'eredità dei profeti, in quanto ogni filosofia ha una rivelazione alle sue origini. A suo avviso, il profeta per eccellenza è Mosè. Sulla scia di Platone, Filone cerca di superare il senso letterale dei testi per svelarvi un senso simbolico e mistico. Elabora la dottrina del *Lógos*, il Verbo, che fa da intermediario fra il Dio trascendente e l'uomo. I padri della Chiesa raccoglieranno l'eredità filoniana[1].

Filone riprende varie allegorie greche e riporta vari passi di Omero e di Esiodo. «Se la gloria di Esiodo e di Omero è giunta fino alle estremità della terra, lo si deve agli insegnamenti racchiusi nei loro racconti. I loro commentatori entusiasti sono senza numero» (*De providentia*, II, 40). Gli succede anche di verificare la storia biblica attraverso elementi mitici greci; sottolinea, ad esempio, l'identità degli attributi del Dio di Israele con quelli di Zeus. Talvolta attua anche una compenetrazione tra storia sacra e mitologia greca. Secondo J. Pépin, l'ispirazione greca dell'allegoria biblica filoniana è fuor di dubbio[2].

3. Filone, ellenismo e cristianesimo

L'opera di Filone vuol essere di sintesi. Si pone al termine degli sforzi fatti dal pensiero ebraico per ricongiungersi con la cultura ellenistica, e

[1] L. COHN, P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera*, 7 voll., Berlin 1896-1930, indici di J. Leisegang; R. ARNALDEZ, CL. MONDÉSERT, J. POUILLOUX, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie* (introd., testo greco, trad. e note), 35 voll., Paris 1961-79; E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris 1950[3]; J. DANIÉLOU, *Philon d'Alexandrie*, Paris 1958; *Philon d'Alexandrie*, Atti del colloquio del 1966, Paris 1967; R. ARNALDEZ, *Philon d'Alexandrie*, in DBS VII, Paris 1966, 1288-1329. Bibliografia completa in L. FELDMAN, *Studies in Judaica: Scholarship on Philo and Josephus (1937-1962)*, New York 1963 [le opere di Filone sono pubblicate in italiano dalla Rusconi].

[2] J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976[2], 231-242.

costituisce un ponte tra la rivelazione biblica e il pensiero greco, pur restando fedele alla visione biblica della grandezza di Dio e dell'elezione di Israele. Nondimeno egli usa i concetti greci del platonismo, dello stoicismo e del pitagorismo al fine di comprendere la rivelazione. Filone è un esegeta, un ellenista e un mistico. La sua preoccupazione dominante è quella di avvicinarsi a Dio avendo come intermediario il *Lógos*. Il *Lógos* è il luogo degli archetipi, modello delle realtà create. Ed è anche la Sapienza di cui parlano la Bibbia e i testi sapienziali dell'Egitto dei faraoni.

Nel I secolo la Chiesa si è diffusa anche in Egitto. Partendo dall'ambiente giudaico, ben presto la missione cristiana si è volta ai pagani. Alla fine del II secolo, l'ellenismo cristiano si diffonde ad Alessandria grazie alla fondazione di un *didáskalon*, il cui primo maestro è il filosofo stoico Panteno, convertitosi al cristianesimo, al quale succedette poi il suo discepolo Clemente. L'esegesi simbolica di Omero e di Esiodo e le dottrine platoniche in uso nell'ellenismo contemporaneo a Cristo vengono accolte da Clemente anche quando si oppone ai miti pagani. Così, ad Alessandria, il cristianesimo fa propria l'eredità filoniana e attraverso di essa l'eredità della filosofia antica[3].

II. Clemente Alessandrino e la *praeparatio evangelica*

Nato probabilmente ad Atene da genitori pagani, Clemente si converte al cristianesimo e intraprende vari viaggi nell'Italia meridionale, in Siria e in Palestina. Giunge poi ad Alessandria, dove frequenta le lezioni di Panteno, cui succede nell'insegnamento verso l'anno 200. Alcuni anni dopo, la persecuzione di Settimio Severo lo obbligherà a lasciare l'Egitto e si stabilirà in Cappadocia fino alla morte (215 circa).

L'opera di Clemente abbraccia un vasto progetto di catechesi, in cui confluiscono l'insegnamento del Vangelo, la filosofia greca e i dati fondamentali dell'ellenismo. Clemente è a conoscenza delle tradizioni esegetiche ebraiche e cristiane, delle grandi correnti filosofiche del mondo antico e delle tradizioni religiose di molti popoli. Animato da un vero entusiasmo per Cristo, vuole forma-

[3] Per i problemi dell'incontro tra ebraismo, cristianesimo ed ellenismo, si possono vedere: M. Simon, *Verus Israël*, Paris 1964; *La civilisation de l'Antiquité et le christianisme*, Paris 1972; *Le christianisme antique et son contexte religieux*, 2 voll., Tübingen 1981. Si veda anche *Paganisme, Judaïsme et Christianisme. Influences et affrontement dans le monde antique. Mélanges Marcel Simon*, Paris 1978.

re una *élite* cristiana. La sua trilogia è la prima grande sintesi che tenta di conciliare il Vangelo con l'umanesimo ellenistico. Il *Protrettico* è scritto in vista della conversione. Il *Pedagogo* presenta i princìpi base del comportamento cristiano. Gli *Stromata*, o «arazzi», studiano i rapporti tra la religione cristiana e la scienza profana, con particolare riferimento alla filosofia greca, ritenuta utile per i cristiani[4].

1. *Paganesimo e cristianesimo secondo il* Protrettico

Il libro costituisce una *Esortazione ai greci*, al fine di convertire gli adoratori degli idoli. Come contenuto, il *Protrettico* si ricollega alle apologie, di cui riprende la polemica contro l'antica mitologia. Clemente lascia cadere tutto ciò che può giustificare il cristianesimo dalle calunnie. In realtà, accanto alla sollecitudine polemica, chiaramante manifesta, vi vediamo la preoccupazione dell'educatore alla fede. Clemente mostra come il *Lógos* influenzi il cammino dell'umanità assai prima della venuta di Cristo. Suo obiettivo principale è di creare nei lettori un vero entusiasmo per la religione cristiana.

Subito egli presenta il nuovo canto, che succede ai misteri pagani e proviene da Dio. Il *Lógos* lo trasmette attraverso lo Spirito santo (*Protr.* I, 1-10). Tre capitoli del *Protrettico* (II, III e IV) sono interamente dedicati alla descrizione di ciò che Clemente chiama l'assurdità ed empietà dei misteri e

[4] Opere: PG 8-9. Nella collana *Die Griechischen Christliche Schriftsteller*, Berlin, i voll. 12/2, 17/2, 39, 39/2, 52, 1905-1980. Le *Sources chrétiennes* hanno edito una parte delle sue opere: CL. MONDÉSERT, *Le protreptique*, S.C. 2, Paris 1949; H.I. MARROU, M. HARL, CL. MONDÉSERT, *Le Pédagogue*, Paris 1960 (n. 70), 1965 (n. 108), 1970 (n. 158). Degli *Stromata*, disponiamo del volume I, a cura di Cl. Mondésert e M. Caster (n. 30); II, a cura di Cl. Mondésert e P.Th. Camelot (n. 38); V.A. Le Boulluec, P. Voulet (nn. 278 e 279). In tedesco, nella *Bibliothek der Kirchenväter* (BKV) abbiamo il *Protrettico*, il *Pedagogo* e gli *Stromata* (I-VII), München 1934-38 [in it., *Il Protrettico – Il pedagogo*, UTET, Torino 1972; *Gli stromati*, E.P., Torino 1985]. Disponiamo di un'abbondante letteratura su Clemente Alessandrino, di cui citiamo soltanto le opere ritenute più utili: G. BARDY, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1926; P.TH. CAMELOT, *Clément d'Alexandrie et l'utilisation de la philosophie grecque*, in *RSR* 21 (1931) 541-569; *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris 1945; CL. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie*, Paris 1944; A. MEHAT, *Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, 1966; J. BERNARD, *Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien*, Leipzig 1968; J.M. VERMANDER, *De quelques répliques à Celse dans le Protreptique de Clément d'Alexandrie*, in R.E.A. 23, Paris, 3-17. Si veda anche J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 287-314, con abbondante bibliografia; CH. SALDANHA, *Divine Pedagogy*, Roma 1984, 103-150 e M. GALLONI, *Cultura, evangelizzazione e fede nel «Protrettico» di Clemente Alessandrino*, Roma 1986 (bibl., 149-162).

dei culti pagani, del tutto avvilenti per la dignità dell'uomo. Le sue frecce sono volte particolarmente ai misteri di Dioniso e alle loro orge. Alle divinità pagane Clemente non riconosce nessuna esistenza; non sono altro che nomi, che non dicono nulla e non rispondono a nulla. Nel capitolo IV, dedicato interamente agli idoli, troviamo la celebre descrizione delle sette maniere di fabbricare gli dèi (*Protr.* II, 26, 1-7). L'imponente rassegna dei culti e dei misteri pagani costituisce una documentazione di primo piano per la nostra conoscenza della religione greco-romana. Al termine della diatriba contro gli dèi e contro i culti, Clemente si volge ai loro adoratori con espressioni missionarie:

> «Nessuno di voi adori il sole, ma rivolga i propri desideri al fabbricatore del sole; nessuno divinizzi il mondo, ma ricerchi il creatore del mondo! Come si vede, non resta che un unico rifugio a chi voglia arrivare alle porte della salvezza: quello della sapienza divina. Qui, come in un asilo sacro, l'uomo si trova fuori della portata dei dèmoni e cammina veloce verso la salvezza» (*Protr.* IV, 63,5).

Per il catecheta venuto dal mondo greco, dove aveva ricevuto la prima educazione, si tratta di ben altro che di culti e misteri. Si tratta di filosofia. D'improvviso l'atteggiamento di Clemente prende un'andatura diversa. Nel suo itinerario sulle opinioni dei filosofi, l'autore sottolinea un fatto che gli richiama l'attenzione: divinizzando certi fenomeni meravigliosi, i filosofi hanno intravisto la verità come in un sogno. E cita Talete di Mileto, Anassimene, Diogene d'Apollonia, Parmenide, Eraclito ed Empedocle. Clemente è interessato ai persiani adoratori del fuoco e ai popoli barbari, di cui enumera coloro che abitano tra il Baltico e il Mar Nero (*Protr.* V, 64-65). Nel capitolo VI fa sfilare i filosofi che hanno accettato di lasciarsi ispirare dalla verità: Platone, lo stoico Cleante, i pitagorici. Con frasi infuocate, fa render loro testimonianza della trascendenza divina. Cammin facendo, interpella Platone per dirgli che di tutta la sua dottrina su Dio è debitore agli ebrei. Clemente non è soltanto un filosofo. Da buon umanista, anche quando si oppone ai miti, non disprezza gli autori dei racconti. Ai suoi occhi, Esiodo, Orfeo ed Euripide hanno accolto scintille di verità (*Protr.* VII, 67-76). Infine, la verità su Dio va chiesta ai profeti: Mosè, Geremia, la Sapienza.

> «Sotto la penna dell'autore troviamo curiosamente gli *Oracoli Sibillini*, una letteratura relativamente mediocre che altri Padri dopo di lui sfrutteranno contro la religione pagana. Clemente accorda loro grande importanza, per il fatto che li cita in modo rilevante. Per lui Dio ha ispirato la Sibilla, quando essa parago-

nava l'errore alle tenebre e la conoscenza di Dio al sole e alla luce (*Protr.* VIII, 77,3)»[5].

Dopo la polemica contro i culti, dopo le considerazioni veramente nuove sulla scoperta di scintille di verità nei filosofi, nei poeti e nei profeti, Clemente presenta l'intera Verità, ossia l'illuminazione dell'uomo e del mondo da parte del *Lógos* divino, venuto a rinnovare il cosmo tutt'intero (*Protr.* IX-XII). Riprendendo il vocabolario della *sōtēría*, così importante nel mondo ellenistico alessandrino, Clemente sviluppa, in alcuni capitoli molto densi, l'intera prospettiva della salvezza in Cristo. Servendosi della terminologia dei misteri greci, atta a toccare la mente e il cuore dei suoi destinatari, li invita alla conversione. Tra i lettori, alcuni sono realmente legati ai miti. Li vorrebbe persuadere a fare il passo, a entrare nella religione cristiana: lì la storia dell'umanità prende un senso del tutto nuovo.

2. *Gli* Stromata *e la* praeparatio evangelica

Gli *Stromata* studiano soprattutto i rapporti tra la religione di Cristo e la scienza profana. Questo genere letterario degli «arazzi» (o «tappezzerie»), in uso nel mondo greco, permette a Clemente di introdurre studi dettagliati su vari problemi, superando le prospettive aperte da Giustino e valorizzando l'intera eredità ellenica. Clemente comincia col riprendere il tema della filosofia, quale dono di Dio accordato ai greci dalla divina Provvidenza, allo stesso titolo della legge accordata agli ebrei. In *Strom.* II 5,28 mostra come la filosofia, necessaria per la giustificazione dei greci, sia tuttora utile per portare le anime a Dio. Clemente non esita a comparare la filosofia greca all'Antico Testamento, in quanto essa ha contribuito a preparare l'umanità alla venuta di Cristo. Clemente insiste molto su questa «preparazione» di Cristo, visto che a suo avviso la filosofia non potrà mai sostituire la rivelazione divina (*Strom.* II, 2,8,4).

Un secondo elemento, assai importante, è l'uso del simbolismo presso i

[5] Gli oracoli sibillini derivano dalla tradizione greco-romana. Una raccolta di queste profezie di donne ispirate, le Sibille, era conservata a Roma nel tempio di Giove Capitolino, distrutto nell'83 a.C. Nel II secolo a.C. vari autori ebrei anonimi hanno redatto poemi monoteisti, usati nella propaganda contro Roma. Questi documenti sono stati ripresi, trasformati e completati da autori cristiani e sono stati usati per predire un destino terribile all'Impero persecutore. Si veda J. GEFFKEN, *Die Oracula Sibyllina*, Leipzig 1902, 1967[2]; A. BARUCQ, *Oracle et divinisation*, in DBS VI, Paris 1960, 752-788; E. AMANN, *Livres Sibyllins*, in DThCa XIV, Paris 1941, 2027-2052.

greci e i barbari. L'espressione delle dottrine in termini velati gli sembra necessario per poter penetrare nel santuario segreto della verità (*Strom.* V, 4,19,3). Egli resta stupito davanti al valore simbolico dei templi egiziani, dove l'immagine del dio si trova nella penombra del *naós*. Così il velo del tempio di Gerusalemme ha un significato profondo. In effetti, per comprendere le realtà spirituali, il fedele deve essere spirituale lui stesso. Clemente constata che presso i greci e i barbari la verità è stata trasmessa mediante enigmi e simboli (*Strom.* V, 4,21,4). Né egli esita a descrivere il senso degli apoftegmi dei saggi, della poesia religiosa, dei sogni, dei simboli. Tutto il simbolismo antico esercita su di lui una profonda attrattiva.

> Nella sua ermeneutica dei messaggi greci e barbari, si basa sull'insegnamento dell'apostolo Paolo: la sapienza di Dio, misteriosa e celata prima dei secoli, è destinata alla gloria dell'uomo. I simboli usati da Pitagora e da Platone sono preziosi: mostrano che questi due filosofi hanno intravisto la verità (*Strom.* V, 5, 29, 1-6). Tutto, in definitiva, proviene soltanto dal *Lógos* divino.

Un terzo dato che giova mettere in rilievo riguarda la nozione di *gnôsis* cristiana, o illuminazione del fedele. Clemente era forse stato iniziato ai misteri eleusini. Del resto, nel suo stesso ambiente alessandrino si stava preparando l'avvento del neoplatonismo e il movimento gnostico era in pieno fermento. Per Clemente, la *gnôsis* è penetrazione nel cuore del mistero. La parola compare 91 volte in Clemente, in 31 delle quali designa i misteri pagani e l'iniziazione ad essi. Per presentare l'iniziazione cristiana, il catecheta di Alessandria non esita a servirsi del vocabolario stesso dei misteri, come ben mostra il *Protrettico*.

> «Vieni, dunque, insensato, ma non più appoggiandoti sul tirso o coronato di edera. Rigetta il nastro, butta via la pelle di cerbiatto, fatti sano di mente: E io ti mostrerò il *Lógos* e i misteri del *Lógos*, per parlare con le tue immagini» (*Strom.* XII, 119, 1).

Lo gnostico cristiano si basa in primo luogo sulla Scrittura e sulla grazia. In secondo luogo, vive a immagine e somiglianza di Dio. Infine, è un illuminato che scopre Dio, anche se questa illuminazione può essere stata preparata dalla filosofia e dai misteri[6].

[6] P.TH. CAMELOT, *Foi et gnose*, Paris 1945; J. DUPONT, *Gnôsis*, Paris-Louvain 1949; L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris 1960 [trad. it., *La spiritualità dei Padri*, EDB, Bologna 1986]. Sulle origini dello gnosticismo ad Alessandria, si può vede-

3. *Cristianesimo e sapienza pagana*

In Clemente Alessandrino troviamo i primi lineamenti di una teologia delle religioni. Egli afferma senza esitazione che la Provvidenza divina vuol rendere la salvezza accessibile a tutti gli uomini. Il tema della salvezza corre come in filigrana attraverso tutta la sua opera, anche quando polemizza contro i falsi dèi. La parola *sōtēría* deriva dall'ellenismo. Fa parte del contesto religioso del mondo mediterraneo[7]. Ripresa dal Nuovo Testamento, la parola si trova legata, in Clemente, all'opera del *Lógos*, incaricato di unire insieme tutti gli uomini (*Protr.* IX, 88,2).

Nella salvezza dei pagani, la filosofia svolge un ruolo eminente. Fin dai tempi più antichi la troviamo fiorente presso i barbari. Clemente cita i profeti egiziani, i druidi, i maghi, i caldei, i gimnosofisti indiani. All'inizio della nostra èra, nel mondo mediterraneo, questi antichi filosofi esercitano un grande influsso. Clemente li considera più antichi della filosofia greca. Ma anche quest'ultima ha avuto i suoi profeti, come la Legge in Israele ha avuto i suoi: Omero, Pitagora, Platone. Clemente non cita mai i filosofi contemporanei. Come Giustino, ritiene che la filosofia degli ebrei sia la più antica di tutte le saggezze.

La filosofia, dono di Dio, non è però la verità intera e totale. La filosofia greca offre una verità parziale (*Strom.* VI, 7,55,4), mentre il messaggio evangelico comunica la verità piena e globale (*Strom.* VI, 17,150,6). Solo Cristo è la Verità totale. Nondimeno, Clemente constata che troppo spesso il fondo di verità che i greci hanno ripreso dai barbari o dai profeti ebrei è stato in parte deformato da loro (*Strom.* I, 17,87,2). Egli si interessa anche delle fonti di queste verità ricevute dalle nazioni, e ne enumera tre: innanzitutto le verità ricevute da Dio mediante il *Lógos*; poi le verità che sono state ispirate dagli angeli; infine, le verità attinte dalla Scrittura.

> Clemente insiste con forza su quest'ultimo elemento, ossia sul plagio operato dai greci, che hanno attinto le verità bibliche deformandole (*Strom.* VI, 2,27,5). In tal modo i greci si sono mostrati ingrati nei confronti di Dio, in primo luogo,

re J. RIES, *Plutarque, historien et théologien des doctrines dualistes*, in *Gnosticisme et monde hellénistique, Actes du Colloque de 1980*, Louvain-la-Neuve 1982, 146-163.

[7] A.J. FESTUGIÈRE, *Le fait religieux à l'époque hellénistique*, in *Etudes de religions grecque et hellénistique*, Paris 1972, 114-128; J. RIES, *L'expression du salut dans le monde gréco-romain*, in *Théologies royales en Egypte et au Proche Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux*, Louvain-la-Neuve 1986, 3-10. [A. BRONTESI, *La soteria in Clemente Alessandrino*, Gregoriana, Roma 1972].

e poi anche nei confronti degli ebrei. Si sente qui l'influsso di Filone. Di conseguenza, Clemente vuol mostrare a ogni costo ai greci il loro errore o mancanza di lealtà: infatti, anziché confessare di aver attinto le verità dalla Scrittura, essi le riferiscono al proprio acume. In definitiva, i greci hanno mescolato e falsato tre correnti sapienziali: le verità provenienti da Dio mediante la ragione; le verità rivelate dagli angeli; le verità attinte dalla Bibbia. Il cristiano deve quindi sbrogliare tale matassa. La filosofia può certamente preparare il cammino che conduce al *Lógos*, ma a condizione che si tracci la prospettiva che pone Cristo al termine della verità. Secondo Clemente, all'origine delle eresie sta la matassa non sbrogliata della filosofia greca.
Queste considerazioni sono importanti. Innanzitutto ci fanno comprendere l'atteggiamento di molti padri della Chiesa nei confronti della filosofia greca, considerata come un'eredità consapevole (o meglio non consapevole) ricevuta dai greci, non meno che dal mondo barbaro e dai profeti di Israele. Inoltre, ci fanno scoprire un aspetto importante dell'argomentazione degli eresiologi e dei polemisti cristiani davanti agli eretici, quando essi ricercano nella filosofia greca la fonte delle eresie. Infine, ci aiutano a capire l'atteggiamento di Origene, che si rifiuterà di seguire Clemente nella valutazione religiosa della filosofia[8].

III. Origene: sapienza pagana e salvezza cristiana

1. *Vita e opere di Origene*

a) La vita

Origene nasce verso il 185 da una famiglia cristiana di Alessandria. Al maggiore dei sette figli il padre inculca i principi cristiani, certo necessari in un periodo di persecuzioni. Ma gli fa anche dare una vasta cultura profana. Ellenismo e cristianesimo si armonizzano nell'intelligenza del giovane Origene. Nel 199-200, sotto la persecuzione di Settimio Severo, il padre muore martire: il fatto segnerà la vita del figlio, che sempre vedrà nel martirio la prova della verità del cristianesimo. Ventenne, Origene apre una scuola, dove insegna grammatica e legge i filosofi. Col suo lavoro deve nutrire la madre e i fratelli, poiché il fisco romano gli ha confiscato tutti i beni.
Nel 205 il vescovo Demetrio gli affida una missione di catecheta: dovrà preparare i catecumeni al battesimo. Quando la persecuzione riprende, Origene deve chiudere la sua scuola e nascondersi. Ma continua la sua missione. Vende la sua

[8] J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècle*, Paris 1961, 50-128 [trad. it. cit.]; Ch. Saldanha, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions*, Roma 1984, 130-150 (bibl. su Clemente Alessandrino, 20-22).

biblioteca profana (cosa di cui più tardi si pentirà) e dedica tutto il suo tempo allo studio della Bibbia, indispensabile per la catechesi.
Nel 211, all'indomani della morte di Settimio Severo, riapre la sua scuola. Ma nel 215 il vescovo gli affida la formazione dei cristiani adulti. Origene trascorre un periodo di tempo a Roma, poi si mette al lavoro. Si rende conto dei problemi posti dal passaggio degli ebrei e dei pagani alla religione di Cristo. Diventato direttore del didascaleo di Atene, vi insegna la cultura profana come preparazione alla scienza della Scrittura, con enorme successo. Risalgono a quest'epoca il *Commentario alla Genesi* e il *Trattato dei princìpi*. Nel 232 lo troviamo ad Antiochia, presso la madre dell'imperatore Alessandro Severo. Viaggia poi per la Palestina, dove è incaricato di predicare nelle chiese: una missione normalmente riservata ai diaconi e ai preti. Ordinato prete a Cesarea di Palestina, viene espulso dalla Chiesa di Alessandria. Parte allora per l'Asia, quale ultima tappa della sua vita. Ritiratosi a Cesarea, dove fonda una nuova scuola di teologia, la sua fama si diffonde in tutte le Chiese del Vicino Oriente e in Siria diventa il maestro incontestato della catechesi cristiana. Sono di quest'epoca molti suoi scritti. Si fissa infine ad Antiochia, dove muore martire nel 251, sotto la persecuzione di Decio.

b) L'opera

Con Origene ci troviamo davanti a un'opera considerevole, che apre la strada alle scienze sacre: lavori scritturistici, esegetici, trattati apologetici, trattati teologici, scritti ascetici. Le controversie seguite alla sua morte hanno purtroppo comportato la scomparsa della maggior parte dei suoi scritti.

In campo biblico, Origene ha composto una serie di commentari e redatto un numero considerevole di omelie pronunciate davanti ai fedeli. Il desiderio di conoscere a fondo il testo sacro lo ha portato a comporre l'*Esapla*, ossia una sinossi dei testi ebraico e greco dell'Antico Testamento. La formazione filosofica gli permette di elargire un insegnamento altamente apprezzato. Ma egli non condivide la stima di Clemente per la filosofia greca. Ai suoi occhi la sapienza è stata rivelata da Dio soltanto nella Scrittura; la sua insistenza cade sulla Bibbia, per la cui interpretazione rivendica il diritto all'allegoria. L'influsso della filosofia greca appare in lui soprattutto sul piano delle esigenze intellettuali, come nel *Trattato sui princìpi*. Nondimeno, nella sua dottrina così ricca, l'influsso dell'argomentazione scritturistica appare preponderante. Basando tutta la sua ricerca sulla rivelazione universale di Dio, Origene ci dà una presentazione letteraria della dottrina cristiana che è insieme l'abbozzo di un sistema filosofico, come ben mostra lo stesso trattato *De principiis*[9].

[9] J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 314-368. Due bibliografie critiche: H. CROUZEL, *Bibliographie critique d'Origène*, den Haag 1971; 1982; R. FARINA, *Bibliografia origeniana*, 1960-1970, in

Origene è esegeta, teologo, filosofo. Conosce l'ellenismo e cerca una parte della propria ispirazione nel platonismo[10]. Ma è anche apologista (l'aspetto che qui maggiormente ci interessa). Nel capitolo II abbiamo accennato al *Lógos alēthḗs* di Celso, come opera che mira a gettare discredito sulla religione cristiana rivendicando la superiorità della religione e della filosofia dei greci. Verso il 246 Ambrogio, amico di Origene, gli chiede di confutare quest'opera. Nel *Katà Kelsu*, una delle sue ultime opere, Origene segue passo dopo passo il testo dell'avversario salvandolo in tal modo dall'oblio[11].

2. *La salvezza nell'ellenismo e nel cristianesimo*

Anche Origene, come Celso, è platonico. Le sue risposte a Celso mostrano che egli non rinuncia affatto al platonismo. Alla filosofia egli conferisce la capacità di far scoprire Dio.

> «Francamente, noi rendiamo testimonianza che certi filosofi greci hanno conosciuto Dio, poiché 'Dio si è loro manifestato', anche se essi non l'hanno onora-

Biblioteca del Salesianum 77 (1971). Opere: PG 11-17. Nella collana *Die Griechischen Christliche Schriftsteller*, 12 volumi, 1899-1976; in BKV, voll. 48, 52 e 53. Le *Sources chrétiennes* hanno pubblicato molti volumi consacrati alle opere di Origene. Per il nostro tema si veda: M. BORRET, *Contre Celse*, 5 voll., nn. 167-176. Studi su Origene: G. BARDY, *Origène*, Paris 1931; J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948; H. DE LUBAC, *L'intelligence de l'Ecriture selon Origène*, Paris 1950 [trad. it., *Storia e Spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Jaca Book, Milano 1985]; H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris 1956; *Origène et la connaissance mystique*, Paris 1961; *Origène et la philosophie*, Paris 1962; H. URS VON BALTHASAR, *Parole et mystère chez Origène*, Paris 1957 [trad. it., *Parola e mistero in Origene*, in *Origene: il Mondo, Cristo e la Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972, 11-80]; A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia gnostica d'Evagre et l'histoire de l'origénisme*, Paris 1963; P. NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre*, Paris 1977; H. CROUZEL, *Origène*, Paris 1985 [trad. it., *Origene*, Borla, Roma 1986].

[10] Si veda G. BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, S.C. 41, Paris 1955, 113-139. Eusebio aveva a sua disposizione la biblioteca di Origene. H. VON CAMPENHAUSEN, *I Padri greci*, Paideia, Brescia 1967, ha presentato una sintesi dell'apporto di Origene alla teologia cristiana: si vedano le pp. 55-75. Anche J. DANIÉLOU, *Origène*, Paris 1948.

[11] Sugli argomenti avanzati da Celso cfr. *supra*, pp. 29-31. Su Celso si possono leggere: A. MIURA STANGE, *Celsus und Origenes. Das Gemeinsame ihrer Weltanschauung nach den acht Büchern des Origenes gegen Celsus*, Giessen 1926; P. DE LABRIOLLE, *Celse et Origène*, in *Rev. Hist.* 159 (1932) 1-44; H. CHADWICK, *Origen, Celsus and the Stoa*, in *J. th. St.* 1947, 34-49 e soprattutto C. ANDRESEN, *Lógos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.

to e ringraziato come Dio, ma sono diventati vani nei loro ragionamenti» (*C. Celso* IV, 30).

Con un primo ventaglio di colpi, Celso tenta di dimostrare che, organizzando il reclutamento tra gli strati più poveri e sprovveduti dal punto di vista intellettuale, il cristianesimo si presenta come una religione inferiore alle altre religioni. La risposta di Origene è interessante, in quanto vi troviamo la prima riflessione patristica sulla questione importante del rapporto tra fede e cultura. Argomentando *ad hominem*, Origene spiega che il cristianesimo non esalta affatto l'assenza di cultura, ma si interessa anche alla gente senza cultura per elevarla al di sopra della propria condizione. La fede cristiana è fonte di cultura (*C. Celso* III, 44). È iniziazione alla sapienza. La risposta a Celso è anche testimoniata dal numero crescente di intellettuali presenti nella Chiesa.

Origene passa quindi alla discussione sulla cultura greca e sulla sapienza cristiana. Per lui la dottrina cristiana possiede qualcosa di unico: è una *dýnamis theû*, ossia una forza divina capace di cambiare l'uomo. Anche in Platone la sapienza resta un semplice frutto dell'uomo; il messaggio cristiano, invece, è dotato di un'efficacia unica per la salvezza, trasformando i costumi e infondendo forza ai martiri (II, 77). La sua diffusione rapida nel mondo attesta appunto la sua forza divina (III, 9). Origene porta il dibattito su un terreno diverso da quello della filosofia. Guarda ai fatti: la conversione del mondo, la forza della parola missionaria in cui si mostra all'opera la potenza di Dio. In definitiva, la sapienza dei filosofi tocca soltanto alcune persone, mentre il Dio dei cristiani trasforma l'umanità. J. Daniélou ha rilevato la portata dell'argomentazione:

> «Ci troviamo al punto culminante del dialogo tra due pensatori e anche al punto culminante di uno dei problemi più appassionatamente discussi dal pensiero religioso: quello dei rapporti tra mistica naturale e mistica soprannaturale, tra estasi platonica ed estasi cristiana»[12].

Così, davanti all'attacco sprezzante di Celso per la cultura dei cristiani, Origene impegna il grande dibattito che Agostino porterà a termine. Al misticismo pagano, creato dal pensiero filosofico a sostegno dei culti antichi e messo in pratica nell'iniziazione alle religioni misteriche, Origene contrappone l'iniziazione cristiana e la conoscenza di Dio mediante il messaggio di Cristo. Nel formulare il suo pensiero, Origene non esita a far uso dei termini platonici, attinti dal *Fedro*

[12] J. DANIÉLOU, *Origène*, cit., 114. Il problema è stato mirabilmente trattato da H. CROUZEL, *Origène et 'la connaissance mystique'*, Paris 1960.

e dalla *Repubblica* (*Rep* VI, 5091B), dove si discute sull'ascensione dell'anima, sulla volta del cielo, sul luogo superceleste, sulla contemplazione delle cose divine. Ma passa subito al piano cristiano: Cristo è il vero rivelatore e maestro di dottrina. Per Origene è l'occasione buona per rispondere in maniera sferzante alle parole spregevoli di Celso nei confronti di Gesù (*C. Celso* II, 62-72)[13].

3. Un saggio di religioni comparate

Parte degli attacchi di Celso sono rivolti contro il valore delle dottrine cristiane insegnate dalla Chiesa. Con riferimento a certi valori reali, come il perdono delle ingiurie o i miracoli, Celso ritiene che tali dati non presentino nulla di originale. Con un tipo di ricerca comparata, riconduce il cristianesimo al livello delle altre religioni. In alcuni campi il cristianesimo gli sembra anzi inferiore alle religioni pagane. Confrontando Esiodo con la *Genesi*, trova il primo nettamente superiore. Inoltre rifiuta ai cristiani l'esegesi allegorica della Bibbia, pur facendone uso lui stesso nella spiegazione dei miti pagani.

Alla critica di Celso, Origene risponde innanzitutto criticando il metodo del suo avversario. Celso mostra apertamente un vizio di metodo, nella sua lunga dissertazione sulle origini del mondo e dell'uomo. Origene ritiene che la ricerca del vero senso dei racconti antichi sia fondamentale. Ma perché Celso si fa beffe della *Genesi*, mentre poi fa uso di un'esegesi allegorica nell'evidenziare il mito di Pandora?

> «Forse che ai soli greci è permesso trovare le verità filosofiche sotto significati nascosti, come pure agli egiziani e a tutti i barbari che prendono sul serio la verità dei loro misteri, mentre i soli ebrei, col loro legislatore e i loro scrittori, ti appaiono i più stupidi di tutti gli uomini?» (IV, 38).

Nel secolo II uno dei grandi temi dell'ellenismo religioso è quello del culto degli eroi[14]. L'evemerismo aveva contribuito all'esaltazione dei Dioscuri, di Eracle, di Asclepio e di Dioniso. Si consideravano questi eroi come uomini elevati alla dignità divina. Celso resta ammirato davanti a loro. Egli ritiene che bisogna trattare allo stesso modo questi antichi eroi e Gesù, il Dio dei cristiani. Origene comincia col ricavare dai racconti mitici greci alcuni fatti ben poco edificanti, relativi alla condotta e al comporta-

[13] Si veda M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris 1958, specialmente 305-331, a proposito di Celso.

[14] A.J. FESTUGIÈRE, *Le héros grec*, in *La sainteté*, Paris 1949, 27-68.

mento di tali eroi. Poi pone la questione: «Come è dunque possibile ritenerli degli dèi?» (III, 22). Passa poi a contrapporre loro Gesù, annunciato dai profeti e la cui vita è stata ammirabile.

Come si vede, Celso concentra l'argomentazione sui testi mitici e biblici; e dal loro confronto argomenta contro la divinità di Gesù. Da esperto conoscitore della mitologia, ma ancor più della Bibbia, Origene pone un confronto sostenuto tra gli eroi greci e Gesù (III, 24-43). Ed è la sua stessa esperienza di catecheta a fargli capire a fondo l'importanza dei testi sacri, difendendoli coraggiosamente contro ogni tentativo di deformazione o mutilazione, se non di demolizione, organizzato dall'ambiente intellettuale pagano.

Il confronto tra il cristianesimo e le religioni pagane entra in tal modo in una nuova fase. Si allontana dalla polemica degli apologisti, intenti a rilevare tutte le turpitudini del pantheon antico. Origene preferisce impegnare la discussione sul valore dei documenti religiosi: i racconti mitici del mondo greco e orientale, presentati da Celso, e i racconti biblici che ha sotto gli occhi. E si riferisce particolarmente al Nuovo Testamento, che considera retaggio del mosaismo e degli Apostoli. Abituato all'educazione dei cristiani, l'antico catecheta di Alessandria fa valere contro Celso e contro gli intellettuali pagani del suo tempo le qualità pedagogiche dei racconti biblici: semplicità narrativa; scopo educativo degli autori; elevazione delle anime semplici, grazie alla dottrina di vita nascosta nelle allegorie e nelle parabole. Le discussioni concernenti l'esegesi allegorica origeniana si sono protratte per tutta l'epoca mediovale[15].

4. *La religione e la città*

La città antica era fondata sulla religione[16]. Ma già all'indomani della morte di Alessandro Magno le religioni misteriche avevano rifuggito il culto ufficiale, per dedicarsi alla salvezza personale dei loro seguaci. Fin dal II secolo della nostra èra, l'Impero e l'intero movimento del culto dei sovrani tendono a creare una vera mistica pagana, capace di fare da cemento tra i valori religiosi culturali e politici del mondo greco-romano. Ai cristiani, Celso rimprovera di disinteressarsi dell'Impero.

[15] H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, 2 voll., Paris 1959 [trad. it., *Esegesi medievale*, EP, Roma 1972].

[16] N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Strasbourg 1864. Si veda l'edizione con la lunga prefazione di Georges Dumézil, Paris 1982 [trad. it., *La città antica*, Sansoni, Firenze 1982].

«Se tutti gli uomini facessero come te, l'imperatore se ne resterebbe solo e abbandonato, tutti i beni della terra diventerebbero preda dei barbari malvagi e selvaggi, né più si sentirebbe parlare sulla terra né della tua religione, né della vera sapienza» (VIII, 68).

Con simile attacco, solleva il grave problema che ha svolto un ruolo importante nelle persecuzioni. L'atteggiamento dei cristiani appare rivoluzionario, in quanto essi rifiutano ogni partecipazione ai culti ufficiali. E simile rifiuto viene interpretato come ostilità nei confronti dell'Impero. Celso domanda loro di non allontanarsi dai doveri civici; anzi, dice Origene, ci esorta

«ad. aiutare l'imperatore con tutte le forze, a collaborare alle sue giuste imprese, a servirlo assieme ai suoi soldati quando lo esiga, e ai suoi strateghi» (VIII, 73).

A tale esortazione pagana indirizzata ai cristiani, Origene risponde in modo calmo e concreto ma nella linea del Vangelo. Agli imperatori i cristiani danno un aiuto divino, ma rivestendosi dell'armatura di Dio e obbedendo alla voce dell'Apostolo (*1 Tm* 2,1-2). Origene elenca i differenti modi in cui i cristiani sostengono l'Impero, anche in tempo di guerra: preghiere rivolte a Dio per quanti si battono e per il principe legittimo; preghiere per la vittoria contro i dèmoni, che suscitano le guerre, fanno violare i giuramenti e turbano la pace. Origene ritiene che i cristiani siano più utili alla patria di quanto non lo sia il resto degli uomini, in quanto «educano i loro concittadini insegnando loro la pietà verso Dio, custode della città» (VIII, 74).

Anche quando i cristiani rinunciano alle cariche pubbliche, non fuggono i comuni servizi civici. «Si riservano al servizio più divino e più necessario della Chiesa di Dio per la salvezza degli uomini». I cristiani sono impregnati del *Lógos* divino e della legge divina. Con questa dichiarazione, concernente il servizio dei cristiani nella salvezza del mondo, Origene termina l'opera.

Il *Contra Celsum* è un'opera composta da Origene al termine della sua vita, quando disponeva di un'abbondante documentazione raccolta in numerosi anni di insegnamento, di predicazione e di ricerca. Testimone del martirio di suo padre, in balìa agli attacchi dei pagani e alle opposizioni dei suoi avversari, Origene riflette sul significato del messaggio cristiano all'opera nella conversione del mondo a Cristo. Si trova davanti un *Contro i cristiani* scritto da un paga-

no colto e in possesso di una documentazione di prima mano. Con ironia e disprezzo Celso rifiuta la nuova religione, che pretende di conoscere Dio mentre il suo fondatore non è che un essere miserabile finito nel fallimento più totale. Nella sua lunga confutazione, Origene non fa uso di nessun'arma volgare. A Celso e agli intellettuali pagani del secolo II, che attaccano Cristo e il suo messaggio, risponde con tutta chiarezza: Gesù Cristo è il rivelatore e il maestro di dottrina per antonomasia. Origene accetta che filosofi come Platone abbiano avuto il presentimento della verità; ma il cristianesimo è superiore a tutte le dottrine filosofiche. Agli attacchi contro Gesù, risponde giustificandone la vita con il suo ruolo di rivelatore di Dio. A tale scopo evidenzia i suoi miracoli, la sua trasfigurazione, la sua risurrezione. Partendo da Gesù, dalla sua vita e dalla sua predicazione, mostra il valore dottrinale del cristianesimo. Sensibilissimo ai fatti, Origene mostra la vittoria del cristianesimo in ascesa a passi da gigante nell'Impero romano. La salvezza cristiana prende definitivamente il posto della sapienza pagana.

Conclusioni

Con Clemente Alessandrino e Origene assistiamo all'incontro della fede cristiana con la cultura ellenistica, punto di incontro delle civiltà, delle correnti letterarie e filosofiche. Luogo di convergenza dei culti e delle religioni del mondo mediterraneo, Alessandria è la citta ideale per il confronto decisivo del Vangelo con il pensiero antico. Educato nel paganesimo e formato alla filosofia greca, Clemente compie una scelta decisiva facendosi cristiano. Non rinnega tuttavia la sua formazione platonica. La sua riflessione sulla preparazione evangelica lo porta a distinguere le due vie della preparazione: ebraica, con Mosè e i profeti, e filosofica, che rappresenta per i greci una economia parallela alla Legge.

Origene è un cristiano educato alla fede dal padre, che muore martire. Per lui Cristo è l'unico Salvatore. Anche lui platonico e formato alla cultura ellenistica, riconosce il valore della filosofia; ma si mostra ben più reticente di Clemente. Solo la dottrina cristiana è forza divina capace di trasformare l'uomo. Pur ammettendo che la filosofia ha permesso a un'*élite* di avvicinarsi alla verità, Origene porta la discussione sui fatti: la conversione del mondo da parte di Cristo. Al misticismo pagano contrappone l'iniziazione cristiana e la conoscenza di Dio attraverso Gesù, il vero Rivelatore. Anziché limitare il confronto tra il cristianesimo e la cultura pagana a semplici discussioni tra letterati, Origene si mette a costruire un sistema teologico il cui abbozzo già ritroviamo nel *Perì archôn* (*Sui princìpi*), composto all'età di quarant'anni. Come Clemente, vede l'importanza dell'esegesi

biblica, cui si dedica in maniera sistematica al fine di realizzare un'opera importantissima di critica e di interpretazione dei documenti.

Sia Clemente che Origene hanno composto un'opera in cui ciascuno, a suo modo, tratta delle religioni pagane. Nel *Protrettico*, Clemente si rivolge ai greci. Giunto al cristianesimo attraverso la filosofia, invita i suoi interlocutori a lasciare gli dèi antichi e i loro miti per ascoltare il canto nuovo, quello del *Lógos* che li introduce nella verità tutt'intera. Nel *Pedagogo* espone con semplicità il comportamento usuale dei cristiani.

Origene redige il *Contro Celso* come risposta di un catecheta al *Contro i cristiani* di un pagano colto della fine del II secolo. Opera polemica, che confuta una a una tutte le accuse dell'*élite* greco-romana contro la nuova religione, il *Contro Celso* costituisce al contempo un'opera missionaria, frutto di un'intera vita consacrata all'esegesi biblica e al primo tentativo di una teologia cristiana. Senza rigettare la filosofia platonica, che condivide con Celso, Origene oppone alla sapienza umana il messaggio di Cristo e la sua efficacia divina. Di fronte al misticismo pagano, innalza la mistica cristiana. La sapienza antica deve cedere il posto alla parola rivelatrice, pregna della *dýnamis theû*. Come Clemente mostra i valori del simbolismo contenuti nei templi e nei culti, così Origene sviluppa un simbolismo della predicazione dove la parola di Dio, sparsa da Cristo e portata dalla Chiesa, è luce che illumina il mondo. In Clemente e in Origene troviamo il primo abbozzo di una storia della salvezza dell'umanità. La scuola di Alessandria getta le basi per la *Città di Dio* di Agostino d'Ippona.

I capitoli II e III hanno trattato del confronto tra il cristianesimo e il mondo antico. Hanno evidenziato gli argomenti avanzati da Celso e da Porfirio, i due grandi pensatori che hanno tentato di contrapporre alla nuova religione l'insieme dei valori pagani dell'ellenismo. Davanti a loro hanno fatto muro gli apologisti cristiani e i padri alessandrini Clemente e Origene. L'apologetica si sforza di rispondere agli attacchi del paganesimo. Formatisi nel quadro del pensiero platonico, i Padri non rigettano interamente le dottrine greche e riconoscono i valori della filosofia; ma soprattutto sviluppano le grandi articolazioni della teologia cristiana. Tra le questioni che meritano attenzione particolare nella ricerca attuale giova citare: la nozione cristiana della salvezza, proposta a pagani abituati a sentir parlare della *sōtēría* ellenistica; l'importanza accordata al simbolismo religioso da Clemente Alessandrino; l'utilizzazione del vocabolario misterico per trattare dell'iniziazione cristiana; i primi saggi di una teologia delle religioni presso i padri alessandrini; il rapporto tra fede cristiana e cultura in Origene.

Celso è il primo pensatore pagano che contrappone al cristianesimo i valori della religiosità ellenistica. Grazie alla confutazione di Origene, disponiamo dei brani essenziali delle sue argomentazioni contro il cristianesimo, riprese poi e sviluppate da Porfirio nel III secolo e dall'imperatore Giuliano e dalla sua scuola nel IV secolo. Questa corrente di rivalorizzazione della mistica pagana, che va da Celso a Giuliano, merita uno studio più approfondito. In effetti, la maggior parte degli argomenti sviluppati dai pensatori pagani vengono riletti dall'agnosticismo moderno, anzi dall'antisemitismo del nostro secolo. Così L. Rougier vede in Celso «il caso limite di un cervello sgombro da ogni prevenzione», che smaschera «le stravaganze, le contraddizioni, le impossibilità della storia sacra, delle gesta di Yahvé, del messianismo ebraico, del 'mistero' del Cristo salvatore»[17]. Secondo Rougier, la debolezza dei filosofi pagani dell'antichità «nella lotta molto onorevole che hanno condotto contro il cristianesimo» sta nel fatto di aver mescolato, nella difesa, una moltitudine di culti allo slancio del pensiero scientifico e del libero esercizio della ragione. Recentemente A. de Benoist ha ripreso queste idee in lavori che presentano il cristianesimo come una devianza della spiritualità del sacro. Staccando i popoli europei dalle loro tradizioni religiose immemorabili, il monoteismo cristiano avrebbe avuto l'effetto di allontanare Dio dagli uomini, esiliandolo fuori dal mondo[18].

Indicazioni bibliografiche

R. Beck, *Mithraism since Franz Cumont*, in H. Temporini, W. Haase (a cura di), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II, 17.4, de Gruyter, Berlin-New York 1984, 2002-2115.

H.D. Betz, *Gottesbegegnung und Menschwerdung zur religionsgeschichtlichen und teologischen Bedeutung der Mithrasliturgie*, (PGM IV, 475-820), coll. «Hans-Leitzmann-Vorlesungen», Berlin-New York 2001.

[17] L. Rougier, *Celse ou le conflit de la civilisation antique et du christianisme primitif*, Paris 1926. Riediz. in due opere distinte: *Celse contre les chrétiens. La réaction païenne sous l'empire romain*, Copernic, Coll. Théoriques, curata da A. de Benoist, Paris 1977. L'opera termina con il testo francese del *Discorso vero* di Celso, pubblicato anche da J.J. Pauvert, Paris 1965. La seconda opera è di L. Rougier, *Le conflit du christianisme primitif et de la civilisation antique*, Copernic, Paris 1977, con prefazione di A. de Benoist.

[18] A. de Benoist, *Comment peut-on être païen?*, A. Michel, Paris 1981; A. de Benoist, Th. Molnar, *L'éclipse du sacré. Discours-réponses*, Table Ronde, Paris 1986.

U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae. Atti del seminario int. su «La specificità storico-religiosa dei Misteri di Mitra»*, Roma-Ostia 1978, coll. «EPRO» 80, Brill, Roma-Leiden 1979.

L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Aubier, Paris 1960 [trad. it., *La spiritualità dei Padri*, EDB, Bologna 1986].

E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Vrin, Paris 1950[3].

CLEMENS ALEXANDRINUS, *Le Protreptique*, a cura di C. Mondésert, coll. «Sources chrétiennes», Éditions du Cerf, Paris 1949[2].

D.M. COSI, *Orfeo e l'orfismo tra continuità e innovazione*, in J. RIES (a cura di), *Trattato d'antropologia del sacro*, vol. 4, Jaca Book-Massimo, Milano 1995, 99-116.

H. CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956.

ID., *Origène et la philosophie*, Aubier, Paris 1962.

ID., *Origène*, Lethiellieux, Paris 1985 [trad. it., *Origene*, Borla, Roma 1986].

J. DANIÉLOU, *Origène*, Table Ronde, Paris 1948 [trad. it., *Origene. Il genio del cristianesimo*, a cura di S. Palamidessi, Archeosofica, Roma 1991].

ID., *Message évangélique et culture hellénistique aux II[e] et III[e] siècles*, Desclée de Brouwer, Tournai-Paris 1961 [trad. it., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, EDB, Bologna 1988].

ID., *Philon d'Alexandrie*, Fayard, Paris 1958.

H. DE LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Ecriture selon Origène*, Aubier, Montaigne, Paris 1950 [trad. it., *Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene*, Jaca Book, Milano 1985].

A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia gnostica d'Evagre et l'histoire de l'origénisme*, Éditions du Seuil, Paris 1963.

M. HARL, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Éditions du Seuil, Paris 1958.

G. LANGEVIN (a cura di), *La rencontre avec la civilisation gréco-romaine*, Éditions du Cerf, Paris 1983.

A. LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Institut d'Études augustiniennes, Paris 2006.

W.J. MALLEY, *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galilaeos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria*, Gregoriana, Roma 1978.

A. MÉHAT, *Etude sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Éditions du Seuil, Paris 1966.

R. MERKELBACH, *Mithras*, Königstein/Ts 1984 [trad. it., *Mitra*, a cura di L. Gismondi, ECIG, Genova 1988, 1998[2]].

CL. MONDÉSERT, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture*, Aubier, Paris 1944.

ID., *Le Protreptique*, Sources Chr. 2, Paris 1949.

A. MOTTE, V. PIRENNE-DELFORGE, P. WATHELET, *Guide bibliographique de la religion grecque* I, 1992, II 1986-1990, Université Liège 1998.

A.D. NOCK, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*, Harper & Row, New York 1964.

J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Etudes Augustiniennes, Paris 1976².

J. RIES, *Mithriacisme et Christianisme à la lumière des recherches anciennes et récentes*, coll. «Acta Iranica» II, 23, Brill, Leiden 1984, 439-452.

ID., *I culti isiaci e il loro simbolismo sacrale nella vita religiosa dell'Egitto ellenistico e romano*, in J. RIES (a cura di), *Trattato d'antropologia del sacro*, vol. 3, Jaca Book-Massimo, Milano 1992, 151-166.

D. SABBATUCCI, *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1992.

E. SANZI, *I culti orientali nell'Impero romano. Un'antologia di fonti*, Giordano, Cosenza 2003.

G. SFAMENI GASPARRO, *Le religioni del mondo ellenistico*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni* I, Laterza, Roma-Bari 1994, 409-452.

EAD., *Destino e salvezza. Tra culti pagani e gnosi cristiana*, coll. «Hiera» 2, Giordano Cosenza 1998.

M. SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, Éditions de Boccard, Paris 1964.

ID., *Le christianisme antique et son contexte religieux. Scripta varia*, Mohr, Tübingen 1981.

R. TURCAN, *Les cultes orientaux dans le monde romain*, Les Belles Lettres, Paris 2003.

D. ULANSEY, *The origins of the Mithraic Mysteries. Cosmology and Salvation in the Ancient World*, Oxford University Press, New York-Oxford 1991² [trad. it., *I misteri di Mitra: cosmologia e salvazione nel mondo antico*, Edizioni Mediterranee, Roma 2001].

H. VON CAMPENHAUSEN, *Les Pères Grecs*, Orante, Paris 1963 [trad. it., *I Padri greci*, Paideia, Brescia 1967].

Capitolo quarto
I CRISTIANI DI FRONTE AGLI IDOLI E AI MITI

Nella loro opposizione ai culti pagani, i padri della Chiesa hanno combattuto gli idoli e i miti. Clemente Alessandrino ammira il simbolismo dei templi egiziani, in cui ci si accosta al divino nel segreto del santuario. Egli spiega a lungo il senso religioso delle scritture egiziane. La trasmissione della verità mediante enigmi e simboli gli sembra conforme al linguaggio biblico, che parla dei tesori di Dio misteriosi e nascosti (*Strom.* V, 19-24). Al contrario, nel *Protrettico*, scrive un capitolo intero per dimostrare la scempiaggine del culto delle statue (IV, 46-63). Quando si tratta di simbolismo e di allegoria, Clemente non esita a lodare i poeti che hanno parlato della divinità servendosi di enigmi, simboli, metafore e altri procedimenti analoghi (*Strom.* V, 4,21 e 24). Nel *Protrettico*, invece (II, 11-40), descrive a lungo l'assurdità e l'empietà dei miti pagani. Simile posizione, benché sembri paradossale, mostra come fin dalla fine del II secolo i cristiani si siano trovati ad affrontare il simbolismo religioso: rappresentazione simbolica della divinità, linguaggio simbolico e allegorico.

I. Idoli e idolatria

Il concetto di idolatria nasce dalla applicazione del secondo comandamento biblico. Assume una formulazione definitiva nella riprovazione dei profeti dell'Antico Testamento contro i culti pagani con cui il popolo eletto entra in contatto. La prospettiva viene fatta propria dal Nuovo Testamento e dai cristiani.

1. *La terminologia*

Nel mondo greco *ágalma* significa la statua di una divinità venerata dai fedeli. Anche la parola *xóanon* viene usata per riferirsi alla statua modellata da un artista. *Éidōlon*, invece, è raro nel mondo greco classico, anche se frequente nella Bibbia greca, dove traduce sedici parole ebraiche diverse. La parola viene tradotta in latino con *idolum* o *simulacrum*, e designa i falsi dèi, con una marcata sfumatura di disprezzo. La terminologia viene ripresa dal Nuovo Testamento ed è comune al linguaggio patristico. In Platone e Plutarco *latréia* significa la ricompensa per il lavoro compiuto o per il servizio divino. *Latréuein* è il termine biblico greco usato per indicare il culto reso a Dio. Si tratta innanzitutto del sentimento interiore di adorazione del Dio di Israele. Poi, nei testi profetici, significa pure il comportamento religioso del popolo. Nel Nuovo Testamento il significato del verbo si amplia: esprime la fedeltà a Dio (*Lc* 1,74) e ai comandamenti (*At* 24,14) e il servizio del Vangelo (*Rm* 1,9). La parola *eidolōlatría* (sconosciuta ai testi greci profani e a quelli biblici veterotestamentari, come pure al vocabolario filoniano) costituisce un apporto specifico del Nuovo Testamento e della letteratura patristica. Paolo considera l'idolatria un peccato grave (*1 Cor* 5,10-11; *Gal* 5,20; *Col* 3,5; *Ef* 5,5). La stessa idea ritroviamo in *1 Pt* 4,3 e *Ap* 21,8 e 22,15[1].

2. *L'idolatria nell'Antico Testamento*

L'idolatria è una proibizione mosaica (*Es* 36,17; *Dt* 4,15-19), che mette al bando ogni raffigurazione visibile di Dio e ogni ornamento degli edifici religiosi. La polemica dei profeti contro il culto idolatrico di Yahvé è durissima. *Osea* 3,4 si accanisce contro le stele (*massebôth*) erette accanto agli altari, contro gli *ephod*, o immagini destinate a interrogare Yahvé, e contro i *terafim*, o raffigurazioni divine. I profeti rifiutano qualsiasi rappresentazione visibile di Yahvé, per il fatto che essa costituisce un pericolo di confusione. Il popolo eletto rifiuta il simbolismo dell'idolo del mondo egiziano e del mondo mesopotamico. Un secondo aspetto che ci presenta la Bibbia riguarda la polemica contro gli dèi pagani, sostenuta soprattutto dai profeti. Osea non esita ad assimilare idolatria e feticismo, in quanto l'im-

[1] F. PRAT, *Idolâtrie, idole*, in *Dict. de la Bible* III, Paris 1912, 809-830; A. MICHEL, *Idolâtrie, idole*, in *Dict. th. cath.* XIII, Paris 1921, 602-609; A. GELIN, *Idoles, idolâtrie*, in DBS V, Paris 1949, 169-187; J. RIES, *Idolatria*, in *Enciclopedia delle religioni*, vol. 2, Jaca Book, Milano 1994, 258-267.

magine si insedia al posto di Dio e viene adorata in sua vece (*Os* 8,4-6). Isaia schernisce le divinità babilonesi come nullità (*Is* 44,14-17). Ezechiele parla di *gillutim*, o letame (6,4). Scritto alla vigilia dell'èra cristiana, il libro della *Sapienza* intenta un vero processo contro l'idolatria (*Sap* 15-17), attaccando il culto dinastico dei Tolomei (*Sap* 14,7-20) e le religioni misteriche (*Sap* 14,23). Considera l'idolatria un disordine fondamentale, in quanto chiama Dio ciò che Dio non è (*Sap* 13,2; 14,15 e 20), anche se l'autore non manca di esprimere ammirazione per l'arte[2].

3. Le immagini sacre nel mondo ellenistico

Le rappresentazioni visibili delle divinità, in uso da millenni in Egitto e nel Vicino Oriente, incontrano pieno favore nella tradizione greca delle statue divine. All'indomani delle conquiste di Alessandro, gli dèi egiziani e orientali entrano solennemente nel mondo greco. L'arte religiosa registra un nuovo rilancio.

L'inizio della nostra èra è caratterizzato da una grande varietà di immagini sacre: divinità principale in marmo o in materiale dorato nella cella del tempio; immagini divine innalzate per le feste; feticci popolari in pietra o legno; betili che i devoti ungono d'olio o ornano di corone; alberi cui si sospendono tavolette votive; statuette intagliate; figure di animali. Alcuni *xóana* vengono considerati come animati da una forza misteriosa: alleviano le pene dei malati ed emettono oracoli. Le immagini sono consacrate alla divinità e circondate da un insieme di riti di purificazione, devozione, adorazione. Evocano la grandezza degli stessi dèi: come nel caso delle immagini realizzate dai grandi artisti. Queste raffigurazioni divine evocano il sacro. Alcune di esse sono statue miracolose, oggetto di devozione. Talvolta appaiono segni in grado di far conoscere la volontà del dio. In questo campo i sogni svolgono un ruolo importante. Accanto agli idoli, troviamo anche le immagini imperiali nelle città, assai importanti nel secolo degli Antonini. Fino all'epoca di Costantino le statue imperiali ricevono omaggi religiosi.

Non sono stati i cristiani ad inaugurare la lotta contro le immagini[3]. Già

[2] H. DUESBERG, *Le procès de l'idolâtrie*, in *Les scribes inspirés* II, Paris 1939, 530-566; Maredsous 1966², 821-846; CH.P. NORTH, *The Essence of Idolatry*, in *Von Ugarit nach Qumran*, BZAW, Berlin 1958, 151-160; H.D. PREUSS, *Verspottung fremder Religionen im Alten Testament*, BWANT 92, Stuttgart 1971; M. GILBERT, *La critique des dieux dans le livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, An. Bibl. 53, Roma 1973.

[3] CH. CLERC, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs grecs du II^e siècle après J.-C.*, Paris 1915; J. GEFFCKEN, *Der Bilderstreit des heidnischen Altertums*, in *Archiv für Religionswissenschaft* 19 (1919) 286-315.

Eraclito aveva parlato di materia priva di vita. I pitagorici della prima generazione considerano le statue divine come prede per i ladri e i sacrileghi. I filosofi cinici si scagliano contro l'errore delle venerazioni superstiziose. I primi stoici parlano di opere artigianali, né Seneca li contraddice. Una considerazione particolare merita Plutarco, in quanto riassume l'atteggiamento pagano della fine del I secolo. Plutarco qualifica follia il fatto di dare dei nomi divini a delle statue (*De Iside*, 66), trattandosi di corpi senz'anima; e nondimeno, quale sacerdote di Apollo, si compiace delle feste organizzate in onore degli dèi, che vengono presentati ai fedeli.

Così Plutarco si presenta come difensore delle stesse immagini. Né egli esita a far l'elogio degli egiziani, che hanno moltiplicato le raffigurazioni divine per significare il mistero; e si china con interesse sui monumenti primitivi della religione greca. Ai suoi occhi, il simbolismo costituisce un elemento fondamentale della religione[4]. Conosciamo bene anche la posizione di Celso, caratteristica di molti dotti pagani della fine del II secolo: le statue sono consacrate agli dèi secondo una costumanza assai antica e del tutto rispettabile. Altro testimone importante di questa corrente di pensiero è Dione Crisostomo, nato a Prusa, in Bitinia, verso il 40 d.C. Egli parla della scultura come di un'arte divina. Create dagli artisti, le forme visibili rallegrano gli dèi; ma sono soprattutto destinate a inculcare nei fedeli la grandezza delle divinità. Per la potenza del simbolo, infatti, l'uomo passa dal visibile all'invisibile ed entra nel mistero. La rassomiglianza umana delle statue mostra inoltre, in maniera simbolica, la parentela esistente tra gli dèi e gli uomini: idea che sembra riflettere il pensiero stoico dell'inizio dell'èra cristiana[5].

L'antichità pagana ha conosciuto quattro altri grandi difensori delle statue divine: Massimo di Tiro, alla fine del II secolo; il neoplatonico Porfirio, nel III secolo; il suo successore Giamblico; l'imperatore Giuliano, restauratore del culto degli dèi. Massimo di Tiro sembra rifarsi a Dione Crisostomo. Ritiene che le statue destino il ricordo della divinità; contemplandole, la maggior parte della gente sviluppa in sé la pietà e impara a conoscere meglio gli dèi. Porfirio scrive un trattato *Sulle statue degli dèi*, purtroppo andato perduto, fatta eccezione di alcuni passi rimastici grazie alla *Preparazione evangelica* di Eusebio di Cesarea.

[4] J. Hani, *La religion égyptienne dans la pensée de Plutarque*, Paris 1976; Y. Vernière, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Paris 1977 (bibl., 341-358). Opera fondamentale per lo studio della simbolica religiosa di Plutarco.

[5] Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images*, cit., 176-229; D. Babut, *Plutarque et le stoïcisme*, Paris 1969 (bibl., 534-543).

Porfirio studia il simbolismo delle statue: gli scultori fanno uso del marmo e dell'avorio perché la divinità è luce. Usano l'oro, perché l'oro evoca la perfetta purezza. Nelle statue degli dèi egli cerca di ritrovare gli attributi del mondo astrologico[6]. Giamblico segue Porfirio. Nel suo trattato *Delle immagini*, riassunto da Fozio, il terzo maestro della scuola neoplatonica spiega che gli idoli sono divini e pieni della presenza della divinità. Discepolo di Giamblico, l'imperatore Giuliano resta fedele al pensiero del maestro, come ci mostra il seguente testo di una sua lettera:
«Le statue (*agálmata*), [...] e in una parola tutti i simboli (*sýmbola*) di questo genere, i nostri padri li hanno stabiliti come segni della presenza degli dèi, non perché noi li riteniamo delle divinità ma per farci adorare gli dèi come intermediari. Poiché viviamo nel corpo, bisogna che anche il culto degli dèi sia corporeo, mentre essi sono incorporei. [...] Quando contempliamo le statue degli dèi, guardiamoci dal ritenerle pietra o legno, ma non prendiamole nemmeno per gli stessi dèi»[7].

4. *I primi cristiani di fronte agli idoli*

L'atteggiamento da adottare davanti agli idoli è una questione che ha travagliato i cristiani fin dai primi decenni della Chiesa. Provenienti dall'ebraismo, i cristiani avevano tradizioni ben salde di contrapposizione ebraica a qualsiasi forma di idolatria. I cristiani convertiti dal paganesimo sono invitati, a loro volta, a separarsi in termini radicali dagli idoli e dal loro culto. L'espansione rapida del cristianesimo nelle province dell'impero obbliga i cristiani a prendere una posizione netta nei confronti dei culti pagani.

Già nel Nuovo Testamento sono presenti varie tracce dell'opposizione veterotestamentaria agli idoli. *Éidōlon* compare molte volte sotto la penna di Paolo. *Gal* 4,8 riprende il tema degli dèi pagani che non hanno alcuna consistenza. In *1 Cor* 10,19 l'apostolo afferma che, venerando gli idoli, ci si rivolge ai dèmoni: un'idea attinta da *Dt* 32,17 e sviluppatasi dopo l'esilio

[6] Su Massimo di Tiro si veda CH. CLERC, *Les théories*, cit., 230-242. Su Porfirio, si veda J. BIDEZ, *Vie de Porphyre le philosophe néo platonicien*, Gand 1913 (rist. Hildesheim 1980). Bidez ha ricostruito il testo greco dell'opera *Sulle statue degli dèi*, annessa (pp. 1-23). Si veda la discussione «Porfirio o Varrone» in J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, cit., 357-365. E. DES PLACES ha pubblicato l'edizione di *Eusèbe de Césarée. La préparation évangélique* II-III, S.C. 228, Paris 1976, 14-19; testo III, 7-9, pp. 181-194.

[7] Testo della *Lettera a Teodoro*, citata da J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., 355. Su Giuliano, si veda J. BIDEZ, *La vie de l'empereur Julien*, Paris 1930 e P. DE LABRIOLLE, *Le réaction païenne*, Paris 1934, 369-436.

nel contesto ellenistico del successo della demonologia. La demonolatria viene anche denunciata in *Ap* 9,20. Il duplice tema biblico dell'inanità degli idoli e del carattere demoniaco dell'idolatria costituisce una via della contrapposizione cristiana al culto pagano.

Una seconda via è quella percorsa da Filone Alessandrino. Nelle sue opere *De decalogo* (52-80) e *De vita contemplativa* (3-9), Filone parla degli dèi pagani. Nell'esposizione ritroviamo quanto J. Schwartz chiama «il canovaccio filoniano», di cui abbiamo già fatto cenno nel capitolo II[8]. Filone tenta di sottrarre la divinità a ogni rassomiglianza umana; l'antropomorfismo è a suo avviso «un'empietà ancor più grande dell'oceano». Quanto ai culti e alle immagini divine, Filone scrive:

> «Coloro che venerano le statue del culto e le immagini divine chi sono? La loro sostanza è fatta di pietra o di legno, assolutamente informi poco tempo prima [...]. I pezzi che erano loro fratelli o loro famiglia sono diventati vasi per lavarsi le mani o i piedi, o oggetti meno nobili ancora, che servono più per i bisogni della notte che per quelli diurni» (*De vita contempl.*, 7).

Ai neofiti che si presentano loro, i cristiani mostrano la nullità degli idoli. La *Lettera di Barnaba* cita l'idolatria come prima insidia sulla via della morte eterna (XX, 1). La medesima avversione per i templi e per le statue degli dèi ritroviamo nella *Didaché* (III, 4). Nella sua *Seconda Apologia* (1-5), Giustino ha raccolto insieme i temi principali della contrapposizione dei cristiani del II secolo agli idoli: la forma umana non si addice alla divinità; gli idoli non hanno anima; sono fabbricati con materia spregevole; sono opera di artigiani depravati; costituiscono un'esca per i ladri; recano i nomi dei dèmoni malefici di cui prendono le apparenze. Questi capi d'accusa possono raggrupparsi attorno a tre idee: l'antropomorfismo dell'arte, la materia dell'idolo e il carattere demoniaco delle statue. Aristide di Atene non è certo tenero con gli idoli greci (*Apol.* 8-11); la sua severità è ancor maggiore con quelli dei barbari (*Apol.* 4-7). Atenagora mostra come tutte le statue degli dèi siano opere recenti, fabbricate da uomini che conosciamo: per questo i loro dèi sono più giovani di loro (*Libel.* 17). Anche qui il tema di fondo è la demonologia.

Aristide e Atenagora sono greci. Nella loro lotta contro gli idoli, serbano un'ammirazione segreta per l'arte. Il che mostra come i cristiani non abbiano riprovato le raffigurazioni delle pitture allo stesso modo della tradizione ebraica. Se nel

[8] Si veda il cap. II, nota 24.

corso del II secolo compaiono pitture che rappresentano scene evangeliche, non si tratta tuttavia di oggetti cultuali[9]. Taziano, invece, ostenta un vero disprezzo per la cultura greca, per l'arte e per le forme che ha creato. Nel suo *Discorso ai greci* presenta una lista imponente di idoli e parla di glorificazione del peccato installata su un piedistallo. Non se la prende tanto con l'adorazione dei falsi dèi, quanto con la deviazione morale che essa crea nei fedeli.

Clemente Alessandrino ha dedicato il capitolo IV del suo *Protrettico* ai culti delle statue, di cui enumera i vari tipi: *ágalma*, *brétē*, *xóanon*, *éidōlon*. Cerca poi di determinare l'origine e la natura degli idoli. Blocchi di legno e colonne di pietra nell'epoca arcaica, essi sono diventati raffigurazioni umane grazie al progresso dell'arte, di cui l'autore presenta un compendio ben documentato (*Protr.* IV, 46,2-40; 47,1-8; 48,1-6). Clemente si pone la questione importante: da dove vengono le divinità rappresentate dagli idoli? E fa rispondere la storia, ossia la teoria di Evemero: gli dèi pagani provengono sia dalla divinizzazione di un essere umano (49,1-3), sia dalla divinizzazione di re che si sono proclamati divini (54,1-6), sia dalla divinizzazione dei re da parte dei loro successori (55,1-3). Fa poi seguire una risposta teologica: gli dèi pagani sono dèmoni, ombre, spiriti infami e impuri (55,4-5 e 56,1). Per questo l'idolatria è errore e corruzione morale. Ed è errore grave, in quanto porta i fedeli ad adorare come divino ciò che è solo materiale e demoniaco (58,3-4; 61,4). Conseguenza di questo errore è la corruzione dei costumi: gli idoli eccitano la sensualità e conducono alla lubricità dei costumi voluta dai dèmoni (60,1-2 e 61,1-3).

5. *L'argomentazione degli apologisti latini*

I documenti in questione si trovano scaglionati dalla fine del II secolo all'inizio del secolo IV. *Ad nationes*, *Apologeticum* e *De idolatria* di Tertulliano; *Octavius* di Minucio Felice; *Ad Donatum*, *Ad Quirinum*, *Ad Demetrianum*, *Quod idola dii non sint* di Cipriano; *Divinae Institutiones* ed

[9] K. MICHEL, *Gebet und Bild frühchristlicher Zeit*, Leipzig 1902; W. ELLIGER, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, Leipzig 1930; N.H. BAYNES, *Idolatry and the Early Church*, in *Byzantine Studies and other Essays*, London 1955, 116-143. In *Das Gottesbild im Abendland*, Witten 1959², si veda J. KOLLWITZ, *Zur Frühgeschichte der Bilderverehrung*, 57-76 e H. VON CAMPENHAUSEN, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirche*, 77-108. Sull'arte cristiana primitiva, si veda M. LAURENT, *L'art chrétien des origines à Justinien*, Bruxelles 1956; A. GRABAR, *Le premier art chrétien*, Paris 1966 [trad. it., *L'arte paleocristiana*, Rizzoli, Milano 1980].

Epitome di Lattanzio; *De errore profanarum religionum* di Firmico Materno. Ci soffermeremo sul punto specifico della lotta di questi Padri contro gli idoli.

Abbiamo già accennato, nel capitolo II, a tre schemi messi in atto dall'apologetica latina: il canovaccio filoniano, la teoria di Evemero, la demonologia[10]. I tre schemi vengono conservati. Nondimeno due dati spiccano particolarmente dallo studio di questi documenti. Da un lato, il rinnovamento incessante del contenuto degli argomenti. Dall'altro, il fatto che gli autori tengono conto dei cambiamenti che si verificano nei culti pagani, e particolarmente della crescita dei culti misterici e della loro nuova religiosità.

Nell'*Apologetico*, Tertulliano sviluppa l'argomentazione in due tempi. In primo luogo, afferma che gli dèi pagani non sono dèi, visto che sappiamo bene dove sono nati e dove sono le loro tombe (*Apol.* 10,4). Di fatto i pagani pretendono che i loro dèi siano diventati tali dopo la loro morte umana, per i meriti acquisiti al servizio degli uomini (11,7). Fatte queste considerazioni ispirate all'evemerismo, Tertulliano viene a parlare dei *simulacra*. Sono statue fatte di materia inerte, allo stesso titolo dei vasi, delle chincaglierie e dei mobili (12,2). Nel suo trattato morale *De idolatria* cerca di dimostrare come l'idolatria sia il peccato più grave di tutti e ritorna continuamente sul tema dei dèmoni. Gli idoli sono delle rappresentazioni di cui i dèmoni si servono per mascherarsi nei loro rapporti con gli uomini e ingannarli. I templi sono mercati di adulterio. Tertulliano maledice gli artisti e le loro opere, perché non fanno che costruire corpi per i dèmoni (*De idol.* 7-8; 11); allo stesso modo condanna la pittura, il modellamento, la scultura, la partecipazione alle pubbliche feste. Proibisce anche ai cristiani di insegnare e di esercitare il commercio: infatti, in entrambi i casi, avrebbero contatto con gli idoli (*De idol.* 19).

La demonologia resta un tema permanente. I Padri si sono impadroniti delle dottrine greche e romane per fare dei dèmoni degli esseri intermediari tra l'uomo e la divinità, dei personaggi legati agli idoli. Nell'*Octavius* (27,1-3), Minucio Felice spiega che i dèmoni si nascondono nelle statue e nelle immagini sacre, e diffondendo il loro soffio «vi esercitano la loro attività malvagia con sacrilegi, sogni e prodigi». Nel suo *Ad nationes* (1,10), Tertulliano aveva già parlato degli dèi pagani rappresentati dagli idoli, come maschera usata dai dèmoni per ingannare gli uomini. Riprendendo l'idea di Tertulliano sul diavolo, che nei misteri

[10] Cfr. cap. II, note 24 e 25.

mitriaci scimmiotta la fede cristiana (*De praescriptione* 40,2-4), Minucio Felice accusa i dèmoni di aver imitato il rituale cristiano nella religione metroaca (Cibele), mitriaca ed isiaca (*De errore*, 21,1). L'idea, ripresa anche da Firmico Materno, segna la condanna senza appello dei culti pagani[11].

II. La discussione sul simbolismo della croce

1. *Gli attacchi pagani*

L'immagine di un Dio condannato a un supplizio ignominioso e inchiodato in croce non suscita certo l'entusiasmo dell'uomo antico. Agli occhi dei pagani la contraddizione di un Dio crocifisso, considerato dai cristiani come il Salvatore che libera gli uomini con la sua morte, costituisce un'assurdità che condanna da sé la nuova religione. Giustino si fa eco di questa reazione pagana, che accusa i cristiani di follia osando porre un uomo crocifisso accanto al creatore del mondo (*Apol.* I, 13,4). Un graffito del Palatino rende testimonianza di simile reazione del paganesimo. Su una croce a forma di *tau* è confitto un uomo a braccia stese e con la testa d'asino volta a un altro uomo in adorazione davanti a lui. Sotto il graffito troviamo l'iscrizione: «Alessandro adora il suo dio». Grazie all'*Octavius* di Minucio Felice, possiamo cogliere gli echi delle voci che circolavano sul conto dei cristiani nel II secolo. Tra queste dicerie compare «la credenza assurda» dell'adorazione della testa d'asino (*Octavius* 9,6). Nella *Morte di Pellegrino*, Luciano di Samosata ricorda le origini della setta cristiana. Parla del fondatore come di un 'grand'uomo' crocifisso in Palestina.

Accanto alle burle popolari troviamo la reazione dei dotti, di cui Celso rappresenta il testimone privilegiato. Parlando di Gesù, lo considera un brigante condannato al supplizio della croce (II, 44,24). Schernendo il sangue di Gesù in croce (I, 66,12), ritiene assurda la credenza in un Dio crocifisso (II, 47,15), e resta stupito di sentir parlare ovunque «del legno di vita e della risurrezione della carne mediante il legno». Egli attribuisce l'invenzione della morte di Gesù in croce al fatto che Gesù era falegname di pro-

[11] Sulla demonologia disponiamo di una documentazione interessante in G. Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris 1942 (tesi) e *Aperçus de philosophie religieuse chez Maxime de Tyr: la prière, la divination, le mal*, Paris 1942 (tesi complementare). Si veda anche *Satan*, Etudes carmélitaines, Paris 1948; E. Langton, *La démonologie. Etude de la doctrine juive et chrétienne, son origine et son développement* (tr. fr.), Paris 1951; *Génies, anges et démons*, Paris 1971, Sources orientales 8, opera collettiva molto documentata.

fessione (VI, 34,12); e accusa i cristiani di essersi inventato «il legno della vita» come spiegazione allegorica della croce.

2. *I cristiani e la croce*

Per i cristiani, fin dall'età apostolica, il mistero insondabile della crocifissione è oggetto di fede (*1 Tm* 3,16; *1 Cor* 2,7). La Chiesa stessa è un grande mistero (*Ef* 5,32) in cui la croce costituisce l'elemento decisivo della salvezza, legata peraltro al mistero stesso della creazione (*Col* 1,27; *Gn* 2,24). Per i padri della Chiesa il decreto della salvezza predisposto da Dio si rivela nella crocifissione di Gesù. La sua morte in croce segna la fine della religione ebraica e la separazione radicale del cristianesimo dai culti pagani. Partendo dal testo paolino di *Ef* 1,10, i Padri insistono sulla crocifissione come compimento della creazione e come inizio di un mondo nuovo. Né si fanno ritegno di parlare della realtà degli avvenimenti evidenziati dagli evangelisti: agonia, sangue, morte umana, squarcio del costato, croce fatta di due travi unite al centro. Tutti particolari che risultano sconvolgenti per gli ebrei e i pagani. Mentre, per i cristiani, sono il fondamento della grandezza del mistero della croce, insieme *mystērion* e *dóxa* (*1 Cor* 1,24-25 e 2,8)[12].

Il simbolismo della croce è molto ricco. Nella forma della croce i Padri greci vedono il simbolismo cosmico descritto dai pitagorici e sviluppato da Platone (*Timeo* 36BC). I due grandi cerchi del mondo che si intersecano sotto forma di *chi* greca inclinata, attorno ai quali ruota la volta celeste, diventano per i cristiani la croce del cielo: appeso in croce, il *Lógos* creatore del mondo contiene tutto il cosmo (Giustino, *Apol.* I, 60,1). Il Golgota è l'asse del mondo, il punto centrale attorno al quale ruota l'universo. I Padri latini riprendono lo stesso simbolismo. Alla fine del III secolo, nel momento in cui la mistica pagana e i culti solari arrivano al loro apogeo, Ippolito di Roma celebra la croce come albero cosmico che si innalza dalla terra fino al cielo (*Pasch. Hom.* 6). Il tema

[12] R. SCHNEIDER-BERRENBERG, *Kreuz, Kruzifix. Eine Bibliographie*, München 1973. Una bibliografia di oltre 2.000 titoli in diciannove lingue: iconografia, storia dell'arte, archeologia, teologia, filologia, folklore. E. GOBLET D'ALVIELLA, *Archéologie de la Croix*, in *Croyances, rites, institutions* I, Paris 1911, 63-81; H. LECLERCQ, *Croix et crucifix*, in *Dict. arch. chrét. et lit.* III, Paris 1914, 3045-3144: si tratta di uno studio approfondito della rappresentazione cristiana della croce; K. RAHNER, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Il Mulino, Bologna 1971, e soprattutto *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964 [trad. it., *L'ecclesiologia dei Padri*, EP, Roma 1971]. Si possono consultare utilmente in J. RIES (ed.), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, Louvain-la-Neuve 1985, J. RIES, *Le signe et le symbolisme de la croix dans les religions non-chrétiennes*, 295-314 e J. HANI, *Le signe de la croix*, 315-329.

della croce cosmica ha grande risonanza nella teologia della Chiesa e nella vita cristiana.

I Padri accordano un'importanza ancor maggiore ai simboli biblici veterotestamentari che annunciano la croce del Salvatore: legno e albero della vita, che ispirano la teologia e la decorazione dei battisteri; arca di Noè (*Gn* 6,14-16); quercia di Mambre (*Gn* 18,1); legna per l'olocausto di Isacco (*Gn* 22,6); scala di Giacobbe (*Gn* 28,11- 13); bastone di Mosè (*Es* 4,2-5; 14,16)[13]. Particolarmente Giustino utilizza l'Antico Testamento come rivelatore di tutta la forza del mistero della croce (*Dial. Trif.* 91,1; *Apol.* I, 31,7; 32,4; 35,2.7; 55,4; 60,35). Egli insiste sul valore e sulla necessità del linguaggio simbolico nella puntualizzazione di questa profezia. Grazie al linguaggio simbolico, la croce non viene più recepita come scandalo (*Apol.* I, 55,1). Nei primi secoli, i cristiani hanno compreso il mistero biblico della croce come legato sia al mistero della creazione che a quello della redenzione.

Parallelamente al simbolismo cosmico e biblico, troviamo anche altri simboli relativi all'attività umana, e particolarmente alla navigazione. Secondo Giustino (*Apol.* I, 55,6-7), come l'albero e la vela della nave sono indispensabili per la sicurezza dei marinai e dei passeggeri, così soltanto l'albero della croce di Cristo può apportare la salvezza. Nella stessa linea simbolica Giustino fa uso dei *vexilla* e dei *tropêia*: immagini che saranno riprese da Tertulliano (*Ad nationes* I, 12,1-16).

Quando la Chiesa esce dalle persecuzioni, gli autori cristiani cominciano ad associare al simbolismo biblico, cosmico e umano vari elementi degli emblemi cruciformi delle religioni pagane. A testimonianza di questa prassi possiamo citare alcuni passi del *De errore profanarum religionum*, redatto da Firmico Materno verso il 346. L'autore contesta le divinità a due corna e rivendica le corna come ornamento glorioso della croce cristiana (21,1). Innalzato in verticale, il corno sostiene il cielo e fissa la terra: è il simbolo della croce che sostiene il mondo[14].

[13] G.T. ARMSTRONG, *The Cross in the Old Testament according to Athanasius, Cyril of Jerusalem and the Cappadocian Fathers*, in *Theologia Crucis – Signum Crucis*, a cura di Andresen e Klein, Tübingen 1979, 17-34, con un catalogo dei testi a pp. 34-38.

[14] G. DE CHAMPEAUX, S. STERCKX, *Introduction au monde des symboles*, Paris 1906; M. CRAMER, *Das altägyptische Lebenszeichen in Christlichen (Koptischen) Ägypten*, Wiesbaden 1955; M. ERLER, *Das Symbol des Lebens im alten Aegypten*, München 1966. Il simbolismo della vita, usato per più di tre millenni nell'Egitto antico, è stato ripreso dai cristiani come simbolo della croce: J. RIES, *Il segno della vita come espressione del sacro nell'antico Egitto*, in *L'umana avventura*, Jaca Book, Milano 1986, 93-101.

3. *La croce nell'arte cristiana antica*

Nelle catacombe troviamo che i cristiani del II secolo hanno scolpito la croce sotto tre forme: quella della croce greca ✠, della croce latina † e della tau T, la forma sotto cui veniva presentato lo strumento del supplizio. Le catacombe ci offrono anche una rappresentazione della croce tratta dalla simbologia nautica, quella dell'àncora. I modelli ritrovati ci mostrano la sbarra orizzontale posta in mezzo alla sbarra verticale, o anche il pesce steso sull'asta dell'àncora, come rappresentazioni simboliche di immediata comprensione per i cristiani. Molti testi patristici ci testimoniano la familiarità che i cristiani avevano con la croce. Clemente Alessandrino chiama la croce «il segno per eccellenza del Signore» e Tertulliano chiama i cristiani *crucis religiosi* (*Apol.* XVI, 6). La documentazione archeologica ci offre vari simboli cruciformi: la croce di sant'Andrea, X; la croce *patibula* T; la croce latina o *capitata*, †; la croce greca, ✠, detta anche *quadrata*; la croce *florida* coperta di ornamenti. In Egitto, il segno di vita dell'epoca faraonica viene ripresa dai copti: è la croce *ansata* ☥. Troviamo anche la croce *gammata*, in uso nel mondo ariano: 卐. Non di meno la rappresentazione della croce resta prudente fino a Costantino.

A partire dall'editto di Milano, le cose cambiano. I due avvenimenti che segnano la svolta nel simbolismo della croce sono l'adozione del *labarum*, il *khrismon* tracciato sugli scudi e sugli stendardi, e la scoperta della croce a Gerusalemme. Secondo Eusebio di Cesarea, Costantino non ha cessato di testimoniare il proprio rispetto per la croce, di cui fa moltiplicare le raffigurazioni (*De vita Constantini* I, 40; *Hist. Eccl.* IX, 8). L'imperatore si fa rappresentare con la croce in mano. A partire dal 314, l'esecuzione sul patibolo non viene più chiamata *crux*, ma *patibulum*. Costantino arriva poi ad abolire la croce stessa come supplizio. La croce viene posta in cima alle basiliche, sul diadema e sullo scettro dell'imperatore, sulle monete. Alcuni sarcofaghi del IV e del V secolo mostrano come gli artisti abbiano tentato di combinare in una stessa scena simbolica la crocifissione e la risurrezione di Gesù. A partire dal V secolo troviamo raffigurazioni di Cristo che porta la croce o giace steso sulla croce.

III. I miti pagani e il Vangelo

Nella proclamazione del Vangelo i cristiani si scontrano con i miti pagani. La storia sacra biblica si contrappone alla storia sacra soggiacente alla mitologia pagana. La cosmogonia biblica è incompatibile con le cosmogo-

nie mitiche. Gli dèi greci e romani sono dèi cosmici, dèi della fecondità e della fertilità, le cui opere sono rivelate dai miti. Il Dio biblico, invece, si rivela nella storia degli uomini: è il Dio creatore, il Dio dei patriarchi, il Dio che libera il suo popolo e prepara la salvezza. Questo Dio invia il *Lógos* per salvare l'umanità. A diversità delle speculazioni mitiche, la storia biblica si presenta come il luogo della salvezza. Agli inizi dell'èra cristiana, Roma crede nella *pax romana* e si appresta a inaugurare l'èra definitiva del mondo. Ma la predicazione cristiana del Regno mostra dove stia la nuova èra del mondo e dell'umanità. Nel mondo ellenistico in cerca di salvezza, la concezione mitica e la concezione cristiana arrivano presto allo scontro. La Bibbia si contrappone ai miti[15].

1. *L'esegesi pagana dei miti*

La mitologia di Omero e di Esiodo è legata alla poesia. A partire dal secolo VII a.C. si sviluppa la filosofia, come nuovo tipo di speculazione distinto dalla poesia. Se la mitologia si pone sul piano degli dèi, la filosofia si pone su quello del cosmo e pretende di dare una spiegazione del mondo. Assistiamo quindi a una critica filosofica dei miti. Platone rifiuta i miti omerici, perché non valgono a fondare una pietà autentica. Egli crea altri miti, che siano immagini della verità e rechino agli uomini un messaggio divino. All'indomani delle conquiste di Alessandro, Evemero intraprende un'opera di interpretazione storica dei miti: gli dèi sono uomini divinizzati. Fondandosi sui princìpi dello stoicismo, questo movimento di secolarizzazione si va estendendo e conquista l'intero bacino mediterraneo. I Padri dei primi secoli cristiani attingono a larghe mani a questa dottrina, assai utile nella polemica contro gli dèi pagani.

[15] Non affrontiamo qui la questione 'mito e storia' a proposito della vita di Gesù e dei testi del Nuovo Testamento. Nel corso dei secoli XIX e XX la questione ha occupato un ampio spazio nelle discussioni relative alle origini cristiane. La *Religionsgeschichtliche Schule* ha messo al primo posto le ricerche sull'ambiente neotestamentario e sul suo influsso nella redazione dei vangeli. Rudolf Bultmann si è trovato al centro delle recenti discussioni sull'interpretazione del Nuovo Testamento alla luce del pensiero mitico ellenistico. Si possono consultare le opere seguenti: L. MALEVEZ, *Le Message chrétien et le mythe*, Bruxelles 1954; G. BACKHAUS, *Kerygma und Mythos bei D.F. Strauss und R. Bultmann*, Tübingen 1956; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesus Forschung*, Tübingen 1951[6] [trad. it., *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia, 1986]; X.L. DUFOUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963 [trad. it., *I vangeli e la storia di Gesù*, EP, Cinisello B. 1986]; L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la tradition*, Bruges 1968 [trad. it., *Gesù alle origini della tradizione*, EP, Roma 1972]. Sulla ricerca di Bultmann, disponiamo di una notevole letteratura. Si consultino: R. MARLÉ,

Agli inizi della nostra èra si va abbozzando una reazione contro l'evemerismo. Si vuol concedere a Omero quella sapienza che Platone gli ha rifiutato. Lo si considera come il poeta che ha trasmesso una rivelazione, anzi il prototipo di coloro che arrivano all'immortalità. Avendo attinto di persona alla fonte divina, Omero dispensa la sapienza in virtù dei miti. Troviamo il poeta rappresentato sui sarcofaghi, anche a Roma[16]. In questo movimento lo Pseudoeraclito, stoico del I secolo d.C., svolge un ruolo importante. Pur continuando a considerare i miti come spiegazioni delle leggi fisiche, ne fa un'esegesi allegorica ora fisica, ora psicologica o morale. Tuttavia la sfiducia nei confronti dell'allegorismo stoico guadagna rapidamente terreno[17].

Plutarco reagisce contro gli stoici e contro gli epicurei. Platone gli offre una teologia di suo gradimento: quella di un Dio creatore del mondo, di un ideale elevato, di una morale del bene e del male. Egli ritiene che le differenti religioni onorino il medesimo Dio e costituiscano soltanto diversi aspetti di un medesimo pensiero religioso. I miti ci consegnano un messaggio. Veicolano verità profonde in parte identiche, essendo unica la verità. Yvonne Vernière ha dimostrato con chiarezza che in Plutarco i miti sono apportatori di un insegnamento che assolve a una triplice missione[18]. Innanzitutto il mito-*ornamento* illustra un'idea, dandole un rivestimento concreto. Il mito-*insegnamento*, poi, particolarmente destinato a una *élite*, ha valore simbolico e pedagogico. Il mito-*incantamento*, infine, fa entrare il fedele in un mondo di segni magici: è appello all'irrazionale, all'emozione poetica e religiosa. Per Plutarco, sacerdote di Delfi e devoto di Apollo, magia e religione hanno un'origine comune; ma la magia si è sviluppata nella direzione dell'illusione e la religione in quella della verità.

Secondo Plutarco nei miti certi personaggi sono dèmoni che recano aiuto agli uomini, mentre altri sono dèmoni che si comportano male e maltrattano gli uomini. Si hanno quindi dèmoni benefici e dèmoni malefici. Il suo tempo è avido di interventi soprannaturali: gli dèi sono guaritori, consiglieri, messaggeri, compagni. Un testo del *De Iside* è significativo:

Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament, Paris 1956 [trad. it., *Bultmann e l'interpretazione del* NT, Morcelliana, Brescia 1958]; G. MIEGGE, *L'Evangile et le mythe dans la pensée de Rudolf Bultmann*, Neuchâtel 1958; A. MALET, *Mythos et Logos. La pensée de Rudolf Bultmann*, Genève 1962; K. BARTH e al., *Comprendre Bultmann, un dossier*, Paris 1970. Tutte queste opere sono corredate di abbondante bibliografia.

[16] F. CUMONT, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris 1942, 1966².

[17] L'opera fondamentale per il nostro tema è quella di J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris 1976² (bibl., 517-548).

[18] Si veda la nota 4 e J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, cit., 178-188.

«È dunque meglio rimettersi a quanti ritengono che i racconti delle avventure di Tifone, di Osiride e di Iside non raccontano avvenimenti capitati a degli dèi, bensì ai grandi dèmoni che Platone, Pitagora, Xenocrate e Crisippo – d'accordo in ciò con i più antichi teologi – dichiarano dotati di una natura più vigorosa di quella degli uomini. [...] In loro il principio divino non è puro e senza mescolanza, ma essi partecipano sia della natura spirituale dell'anima, sia delle facoltà sensibili del corpo» (*De Iside*, 25).

Massimo di Tiro, platonico eclettico come Plutarco, vive probabilmente a Roma sotto l'imperatore Commodo (180-192)[19]. Secondo l'espressione suggestiva di Pépin, Massimo è un «nostalgico del mito». Come i bambini hanno bisogno di essere cullati con favole, così alle origini dell'umanità l'anima aveva bisogno del mito. Ma fattasi adulta, essa domanda un linguaggio chiaro. Tuttavia il mito conserva molti vantaggi: garantisce riserbo e modestia. Conferisce alla verità solennità e prestigio. Stimola la ricerca facendo indietreggiare l'oggetto. Dà valore alla scoperta della verità valorizzando la ricerca. Massimo considera i dèmoni come messaggeri di Dio e guide degli uomini. Ci troviamo davanti a un mistico pagano in cerca di contatto con il divino.

Ma è con Plotino che l'interpretazione allegorica del mito raggiunge il suo vertice e diventa veramente «dottrina della salvezza»[20]. Nato a Licopoli (Assiut), nell'Alto Egitto, Plotino si stabilisce ad Alessandria all'età di 28 anni. Desideroso di approfondire la sapienza dei persiani e degli indù, segue l'imperatore Gordiano nella spedizione contro Shapûr. Dopo l'assassinio di Gordiano (nel 244) si reca a Roma e vi fonda la scuola neoplatonica, di cui sarà alunno anche Porfirio nel 263. Come tutti gli autori pagani, Plotino cerca nei miti una concatenazione di immagini e di simboli. Per questo si interessa alla *Teogonia* di Esiodo. Urano simboleggia il dio supremo, dal quale nasce l'intelligenza rappresentata da Kronos. Questa intelligenza è il *lógos* che genera gli esseri, le idee, gli dèi intelligibili. Giunto alla perfezione, il *lógos* genera il *nûs*, o immagine di se stesso: Zeus. Così Plo-

[19] J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, cit., 189-190.

[20] *Ibid.*, 190-209 e 378-384; M. DE GANDILLAC, *La sagesse de Plotin*, Paris 1952. A proposito dei miti in Plotino, si veda J. COCHEZ, *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, in *Mélanges Moeller*, Louvain-Paris 1914. Una bibliografia analitica di Plotino è quella pubblicata da P. HADOT, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris 1973², 165-173. Le *Enneadi* di Plotino sono state pubblicate da P. Henry e M.R. Schwyzez, *Plotini Opera*, 3 voll., Paris-Bruxelles 1951-1973. L'edizione di Bréhier è stata pubblicata a Parigi dal 1924 al 1938 [ed. it., *Enneadi*, Bibliopolis, Napoli 1986].

tino traspone la triade Urano, Kronos, Zeus di Esiodo e ne fa l'*uno*, il *lógos*, il *nûs*.

Nella scia di Platone, anche Plotino si serve del mito come insegnamento, sviluppando la teoria che ogni immagine partecipa del proprio modello. L'immagine è come uno specchio nel quale viene a riflettersi il modello stesso. Il mito è immagine. A tale titolo, dunque, riflette la verità senza essere lui stesso la verità. Per raggiungere la verità, bisogna superare il mito, ossia bisogna interpretarlo. Nell'interpretazione dei miti, Plotino ricorre alla conoscenza che ha dei misteri pagani. In tal modo la filosofia del mito viene a concentrarsi sull'iniziazione misterica. Sotto la sua penna i miti acquistano una polivalenza insospettata.

Nato a Tiro nel 234, Porfirio vive a Roma con Plotino dal 263 al 268. Nella sua opera *L'antro delle Ninfe*[21], Porfirio sviluppa la storia delle anime in viaggio nello spazio o prigioniere della caverna. Secondo Buffière, si tratta di un'opera variegata:

> «La sapienza di Zoroastro fa da spalla a quella di Platone; il misticismo astrale dell'antica Grecia si trova sommerso nei sogni astrologici importati dall'Egitto e dalla Caldea; le allusioni ai misteri di Mitra e all'insegnamento degli orfici si affiancano alle citazioni di Eraclito d'Efeso» (p. 419).

Come già abbiamo visto nel capitolo II, Porfirio si propone di salvare l'ellenismo minacciato dall'avanzare del Vangelo. Per questo il suo sguardo si posa sui miti come strumenti di riflessione. Per sua natura il mito permette di tenere segreta la verità sugli dèi e di operare una selezione nella liturgia dei misteri: svolge pertanto un ruolo importante nell'iniziazione dei fedeli. Grazie al mito, l'anima partecipa all'azione sacra. Porfirio ha conosciuto Origene e la sua esegesi allegorica della Bibbia. Come Celso, nega ai cristiani il diritto di interpretare allegoricamente i racconti biblici, mentre fa uso egli stesso di tale metodo nell'interpretazione dei miti pagani.

2. I cristiani e l'esegesi dei miti

a) Clemente Alessandrino

Gli apologisti del II secolo si oppongono agli dèi della mitologia paga-

[21] Si veda l'opera fondamentale di F. BUFFIÈRE, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris 1956. Si veda anche il cap. II, nota 7.

na. Nella sua *Apol.* I, 21,2-5, Giustino polemizza con i racconti sui figli di Zeus, qualificandoli indegni della divinità. Clemente Alessandrino consacra il capitolo II del *Protrettico* all'assurdità ed empietà dei misteri e dei miti pagani. Vi ritrova un doppio genere di empietà: quella di far ignorare il vero Dio e quella di sostituire al vero Dio degli esseri che non sono divinità, anzi non hanno alcuna consistenza (*Protr.* II, 23,1). Egli coglie l'occasione per riabilitare Evemero e discepoli, che hanno ben visto gli errori riguardanti gli dèi (*Prot.* II, 24,2). Con l'empietà, i miti fomentano la superstizione. Clemente spiega come siano potuti nascere gli dèi della mitologia (*Prot.* II, 26,1-7).

Clemente conosce bene l'esegesi allegorica dei miti omerici, divenuta usuale nel II secolo e praticata da lui stesso al tempo della sua formazione nel mondo greco[22]. Educato nel platonismo, ha anche subito l'influsso di Filone Alessandrino, che ha tentato di conciliare il Pentateuco con i miti greci. Il tentativo filoniano di una mitografia comparata ha interessato a fondo Clemente, portandolo a condividere l'affermazione di Filone che la gloria di Esiodo e di Omero è giunta fino alle estremità della terra a motivo degli insegnamenti racchiusi nei loro racconti (Filone, *De providentia*, II, 40). Nel libro quinto degli *Strômata*, Clemente abbozza una teoria del simbolismo e redige «un vero trattato dell'allegoria, considerata come fenomeno religioso universale» (Pépin, 266). Nella natura tutto è simbolo; tra il mondo sensibile e il mondo spirituale esiste una corrispondenza misteriosa.

Tale simbolismo universale, presente nella natura, si verifica pure nel linguaggio. Per provare tale asserto, Clemente spiega a lungo il simbolismo delle scritture egiziane (*Strom.* V, 4,20,3-5), constatando come questo metodo abbia permesso di trasmettere le lodi dei faraoni attraverso i miti concernenti gli dèi (*Strom.* V, 4,21,1).

Con un esempio Clemente esplicita chiaramente il suo pensiero:

> «Così si può dire che tutti coloro, sia barbari che greci, che hanno trattato della divinità, hanno nascosto i princìpi delle cose e hanno trasmesso la verità in enigmi e simboli, con allegorie e metafore e altre simili figure; ad esempio, presso i greci, con gli oracoli, onde il nome di Apollo Piziano, *Loxías* ('obliquo')» (*Strom.* V, 4,21,4).

Il campo dell'allegoria è vastissimo. Nelle profezie, negli oracoli e nei

[22] J. PÉPIN, *Mythe et allégorie*, cit., 265-275; J. LEBRETON, *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, in RSR 18 (1928) 457-488; CL. MONDÉSERT, *Le symbolisme chez Clément d'Alexandrie*, in RSR 26 (1936) 158-180.

riti di iniziazione troviamo dissimulazioni inevitabili. Ogni segno ha bisogno di essere interpretato. Si capisce così l'insistenza del nostro autore sull'importanza che accorda all'esegesi allegorica dei segni religiosi del mondo pagano: tutti i suoi esempi sono tratti dalle religioni non cristiane.

Clemente non manca di esporre i vantaggi dell'allegoria: essa permette di presentare un messaggio in poche parole; facilita la memoria; stimola la ricerca; valorizza la scoperta della verità, che ne esce ingradita e nobilitata:

«Il genere costituito dall'interpretazione simbolica è utilissimo sotto vari aspetti. Serve infatti all'esatta conoscenza di Dio e alla pietà, manifesta l'intelligenza, fa esercizio di brevità, denota saggezza» (*Strom.* V, 8,46,1).
La dottrina del quinto libro degli *Strômata* è molto importante. Secondo l'espressione di J. Pépin, siamo davanti all'«utilizzazione pacifica dell'allegoria pagana da parte di un allegorista cristiano». Indubbiamente, Clemente si serve dell'interpretazione allegorica ai fini dell'esegesi biblica e l'idea di base gli viene da Paolo. Ma l'esegesi allegorica dei miti greci è una delle sue fonti di ispirazione. Né va trascurato l'influsso di Filone. Abbiamo dunque, per la prima volta, una dottrina del simbolismo che insiste sulla continuità tra allegoria pagana e allegoria cristiana. Clemente pone la prima pietra di un incontro positivo tra il cristianesimo e le religioni non cristiane. Allo stesso tempo costruisce il primo abbozzo di una teoria del simbolo in campo religioso. L'allegoria è una prassi religiosa universale, cui fanno ricorso le dottrine, il culto, l'insegnamento, la preghiera.

Clemente Alessandrino sa che il Vangelo costituisce il 'nuovo canto' che prende il posto dei misteri pagani, dei quali non esita a descrivere gli aspetti assurdi, anzi avvilenti. Le divinità del paganesimo non hanno nessuna consistenza. Ma se l'adorazione di una divinità solare è rivolta a un dio che non esiste, il gesto di colui che adora ha un senso e un significato. Se i miti pagani parlano di dèi che non sono dèi, il linguaggio usato da tale racconto contiene un messaggio. L'insieme simbolico dell'espressione di questo messaggio costituisce un elemento di preparazione evangelica da parte delle religioni pagane. Clemente non limita la preparazione del Vangelo alla filosofia. Valorizzando l'interpretazione simbolica dei miti in uso nel mondo greco, pone una pietra miliare ai fini dell'incontro tra cristianesimo e religioni non cristiane.

b) Origene

Abbiamo già visto come Origene sia stato il primo a impegnarsi nel dibattito

patristico sul rapporto tra fede e cultura[23]. Nella sua risposta agli attacchi di Celso contro i valori contenuti nelle dottrine cristiane, Origene insiste particolarmente sull'interesse pedagogico dei testi biblici. Un altro campo di attacco riguarda il senso allegorico dei racconti biblici. Celso pratica l'esegesi allegorica dei miti: mito di Pandora, teogonie greche, miti egizi. Ma nega che i cristiani abbiano diritto all'interpretazione allegorica dei testi biblici.

Come punto di partenza, Origene «sottolinea le debolezze dell'esegesi simbolica dei miti greci» (Pépin, 453). Se i miti non hanno consistenza in se stessi, se gli dèi dei miti non esistono, l'esegesi allegorica dei miti non ha alcun punto d'appoggio. Ora, questi stessi miti presentano un senso ovvio indegno, come nel caso del dio che divora i propri figli o nelle varie scene di adulterio e di incesto. Queste storie vergognose non sono suscettibili di interpretazione allegorica (*Contro Celso* IV, 48). Il fatto che i miti greci siano destinati alla gente semplice, che comprende il senso ovvio dei racconti, porta Origene a rifiutare in blocco i miti pagani. Perché sono miti corruttori. Per questo, nella sua risposta a Celso, rifiuta di prendere in considerazione i miti.

Contro Celso, Origene rivendica il diritto a una interpretazione allegorica della Bibbia. Rispondendo al suo avversario – che trova ridicolo il sogno di Adamo e la creazione di Eva, ma ammira il mito di Esiodo sulla creazione della donna – Origene ritorce l'argomento mostrando il senso profondo nascosto sotto il velo del mito biblico. In progressione rigorosa, mostra come l'esegesi allegorica della Bibbia si fondi sulla Bibbia stessa, in quanto Paolo ha presentato una serie di interpretazioni dell'Antico Testamento. I testi biblici hanno un primo senso che ha una portata immediata: si tratta del senso letterale, su cui si può fondare un senso allegorico.

Il *Contro Celso* è un'opera polemica, in cui Origene si mostra soprattutto attento agli argomenti dell'avversario. Senza insistere sul valore del simbolismo, si accontenta di screditare i miti greci, e di mostrare che la loro esegesi allegorica è resa impossibile dalla cattiva qualità del mito stesso e del suo senso primario. Origene si oppone all'interpretazione allegorica dei miti pagani.

[23] J. Pépin, *Mythe et allégorie*, cit., 453-462; H. de Lubac, *Historie et Esprit. L'intelligence de l'Ectiture d'après Origène*, Paris 1950 [trad. it., *Storia e spirito*, Jaca Book, Milano 1986]; J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Etudes sur les origines de la typologie historique*, Paris 1950; J. Daniélou, *L'unité des deux Testaments dans l'oeuvre d'Origène*, in RSR 22 (1948) 27-56; G. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu*, in RSR 34 (1947) 257-302.

Conclusioni

Nelle religioni pagane mito e culto si trovano legati insieme. I culti orientali e mediterranei dispiegavano un enorme ventaglio di statue e rappresentazioni di divinità. Eredi della tradizione biblica, che rifiuta ogni contatto con i culti idolatrici, i primi cristiani si oppongono al culto delle immagini divine. Ai neofiti che si presentano per entrare nella Chiesa, i catecheti mostrano la nullità degli idoli. Per tutto il II secolo la polemica cristiana contro gli idoli resta molto vivace. L'idolatria viene considerata errore e corruzione morale. I tre schemi che ricorrono usualmente sono quelli del canovaccio filoniano, della teoria di Evemero e della demonologia. La polemica contro gli idoli contribuisce a che i cristiani provenienti dal paganesimo non tornino ai templi e ai culti delle false divinità.

Nel rifiuto di ogni patto con l'idolatria viene a porsi la questione di un'arte cristiana. Se gli ebrei restano reticenti nei confronti dell'arte religiosa figurativa, i cristiani si mostrano propensi verso la cultura religiosa greco-romana, dove religione e arte sono inseparabili. La Chiesa rifiuta le statue degli dèi, ma adotta l'arte nelle catacombe e sui sepolcri. Fin dal III secolo compaiono chiese decorate con i motivi del Buon Pastore e di altre scene evangeliche. Ben presto i cristiani posseggono cimiteri collettivi, dove ritroviamo dipinti di colombe provenienti dalle religioni pagane, pecore, aquile, fenici, pavoni. Orfeo che suona la lira è considerato come il cantore di Cristo.

Ben presto il simbolismo della croce gode di un favore straordinario nella Chiesa. I Padri si rifanno al simbolismo platonico della *chi* greca, e a quello del centro delle religioni cosmiche, ma prima di tutto sviluppano i simboli biblici che annunciano la passione: l'albero del paradiso, l'arca di Noè, la legna del sacrificio di Isacco. Anche il simbolismo nautico gode di grande favore. A partire dall'evento storico della morte di Gesù sul Golgota, la croce assume un significato trascendente. L'intera simbologia antica dell'*homo religiosus* viene riassunta nella nuova visione della redenzione. Per i cristiani la croce è inseparabile dal mistero del *Lógos* divino.

Alla svolta della nostra èra, il movimento filosofico stoico, e ancor più il pensiero platonico si orientano verso l'interpretazione allegorica della mitologia pagana, con maestri come Plutarco, Massimo di Tiro, Plotino, Porfirio. Gli apologeti cristiani del II secolo attingono abbondantemente dalla teoria di Evemero gli argomenti atti a condannare gli dèi e i miti. Origene rifiuta ogni interpretazione allegorica di miti pagani. Clemente Alessandrino assume una posizione molto sfumata pur opponendosi alle

raffigurazioni divine dei miti, utilizza senza esitare l'allegoria pagana trovandovi elementi che contribuiscono alla preparazione evangelica. È il primo a tracciare l'abbozzo di una simbologia cristiana.

Indicazioni bibliografiche

G.C. Benelli, *Il mito e l'uomo. Percorsi del pensiero mitico dall'antichità al mondo moderno*, Mondadori, Milano 1992.

E. Bevan, *Holy images. An Inquiry in Idolatry and Image Worship in Ancient Paganism and in Christianity*, London 1940.

F. Buffière, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Belles Lettres, Paris 1956.

J. Campbell (a cura di), *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbook*, Bollingen, Princeton 1978.

J. Carcopino, *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure*, L'artisan du livre, Paris 1944[1].

E. Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig 1925 [trad. it., *Linguaggio e mito. Un contributo al problema dei nomi degli dei*, a cura di G. Alberti, SE, Milano 2006].

Ch. Clerc, *Les théories relatives au culte des images chez les auteurs du* II[e] *siècle après J.-C.*, Thèse, Paris 1915.

Y. de Bonnefoy (a cura di), *Dictionnaire des mythologies*, 2 voll., Flammarion, Paris 1981 [trad. it., *Dizionario delle mitologie e delle religioni: le divinità, l'immaginario, i riti, il mondo antico, le civiltà orientali, le società arcaiche*, Rizzoli, Milano 1989]; molti articoli riguardano la mitologia greco-romana.

G. de Champeaux, S. Sterckx, *Introduction au monde des symboles*, Zodiaque, Paris 1980[3].

A.M. Dubarle, *La manifestation naturelle de Dieu d'après l'Ecriture*, Éditions du Cerf, Paris 1976.

M. Eliade, *Images et symboles*, Gallimard, Paris 1952 [trad. it., *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, Jaca Book, Milano 1981].

J.C. Fredouille, *Götzendienst*, in *Reallexikon für Antike und Christentum* XI, coll. 828-895 (bibl., coll. 892-895), Stuttgart 1981.

H. Funke, *Götterbild*, in *Real. A. Ch.* XI, coll. 659-828 (bibl., coll. 826-828), Stuttgart 1981.

G. Garbini, *Mito e storia*, Paideia, Brescia 2003.

M. Gilbert, *La critique des dieux dans le Livre de la Sagesse (Sg 13-15)*, Istituto Biblico, Roma 1973.

A. Grabar, *Le premier art chrétien*, coll. «L'Univers des formes», Gallimard, Paris 1966 [trad. it., *L'arte paleocristiana (200-395)*, Rizzoli, Milano 1980].

P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, PUF, Paris 1969[4] [trad. it., *Dizionario di mitologia greca e romana*, Paideia, Brescia 1987].

J. HANI, *Mythes, rites et symboles. Les chemins de l'invisible*, Guy Trédaniel, Paris 1992.

A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Nourry, Paris 1914.

R. MACMULLEN, *Paganism in the Roman Empire*, New Haven, London 1981.

Mito. Panoramica generale, in *Enciclopedia delle Religioni*, I, Jaca Book, Milano 1993, 359-372.

Y. MÜLLER, *Kultbild*, in *Real-Encyklopädie* di Wissowa, Suppl. V, coll. 472-511, Stuttgart 1931.

D. PASTINE, *La nascita dell'idolatria*, La Nuova Italia, Firenze 1978.

J. PÉPIN, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chretiennes*, Etudes Augustiniennes, Paris 1976[1] (bibl., 517-548).

R. PETTAZZONI, *Miti e leggende*, UTET, Torino, 1948-1959, ried. a cura di G. Filoramo, UTET, Torino, 1990.

K. RAHNER, *Mythes grecs et mystères chrétiens*, Payot, Paris 1954 [trad. it., *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, EDB, Bologna 1980].

ID., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Müller, Salzburg 1964 [trad. it., *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, a cura di L. Pusci, A. Pompei, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995[2]].

J. RIES (a cura di), *Le symbolisme dans le culte des grandes religions*, coll. «Homo religiosus» 11, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1985.

ID., *Idolatry*, in M. ELIADE, *The Encyclopedia of Religion*, vol. 7, MacMillan, New York 1987, 72-82 [trad. it., *Idolatria*, in *Enciclopedia delle Religioni*, I, Jaca Book, Milano 1994, 258-267].

ID., *Le mythe et sa signification*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1978 [trad. it., *Il mito e il suo significato*, a cura di G. Mongini, presentazione di N. Spineto, Jaca Book, Milano 2005 (bibl., 265-280)].

D. SABBATUCCI, *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni, Roma 1978.

R. SCHNEIDER-BERRENBERG (a cura di), *Kreuz, Kruzifix; eine Bibliographie*, München 1973.

G. SFAMENI GASPARRO, *Misteri e teologie. Per la storia dei culti mistici e misterici nel mondo antico*, Giordano, Cosenza 2003 (bibl., 379-464).

G. SOURY, *La démonologie de Plutarque. Essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien éclectique*, Les Belles Lettres, Paris 1942.

J.M. VERMANDER, *La polémique des apologistes latins contre les dieux du paganisme*, in *Recherches Augustiniennes*, vol. 17, Paris 1982, 3-128.

Y. VERNIÈRE, *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque*, Les Belles Lettres, Paris 1977 (bibl., 341-358).

J. VIDAL, *Mito*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000[3] [orig. *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1984, 1985[2]].

Capitolo quinto
LA CHIESA CRISTIANA E GLI GNOSTICI

Fin dalla fine del I secolo, la Chiesa passa da un'espressione semitica a un'espressione ellenistica. Alessandria, quale crocevia del mondo antico, è il crogiolo dell'incontro del pensiero cristiano con le componenti della cultura ellenistica. Il movimento dell'incontro tra Asia, Egitto e Grecia caratterizza il secolo II. All'indomani delle conquiste di Alessandro, l'Oriente si trova sommerso dal pensiero greco, sostenuto dall'effervescenza alessandrina. H. Jonas ha parlato di «teocrasia» o «fusione di dèi», quale fenomeno fondato nel mito, nel culto e nella filosofia[1].

In Occidente, le divinità e i culti orientali godono di un prestigio sempre maggiore. La Grecia mette a disposizione dell'Oriente e il concetto astratto, il *lógos*, il ragionamento, mentre l'Egitto e l'Oriente si fanno capire per immagini, simboli e miti. Con l'aiuto dello strumento mentale greco, il dualismo mazdaico, l'astrologia babilonese e il monoteismo arrivano a nuove formulazioni. L'Oriente entra in un periodo di gestazione intellettuale e spirituale che giunge a piena maturazione nel momento in cui il cristianesimo irrompe. Assistiamo così a una penetrazione orientale nel mondo ellenistico, come ebraismo ellenistico, filosofia ebraico-alessandrina, astrologia e magia babilonesi, culti misterici provenienti dal Vicino Oriente. Un'effervescenza notevole pervade il mondo mediterraneo, e il tema della salvezza diventa il *leitmotiv* del pensiero e del culto. In questo contesto nuovo, di un Oriente che rinasce trasformato e compenetra l'intero bacino mediterraneo, si situa la nascita dello gnosticismo.

[1] H. JONAS, *La religion gnostique*, Paris 1978, 39-42.

I. La gnosi e lo gnosticismo

1. Approcci al fenomeno gnostico

Le prime ricerche sullo gnosticismo risalgono a Mosheim, che ne parla, come di una filosofia orientale distinta dalla filosofia greca[2].

Durante il secolo XIX, lo gnosticismo è visto come un tentativo di ellenizzazione del cristianesimo. F.C. Baur opera una prima sintesi delle dottrine gnostiche, presentandole come una filosofia cristiana[3]. R.A. Lipsius situa gli inizi del movimento gnostico nel II secolo, negli ambienti del giudaismo siriano, quale erede di tendenze esseniche e di idee iraniane[4]. A. Harnack ce ne ha dato una definizione rimasta celebre, nei termini di una «ellenizzazione intensa del cristianesimo»[5]. Agli occhi del maestro berlinese, gli gnostici sono i teologi del I secolo, che hanno trasformato il cristianesimo in un corpo di dottrine e di dogmi opposti sia al giudaismo che alle religioni pagane. Tuttavia, sotto l'influsso degli storici delle religioni, Harnack accetta l'esistenza di una corrente gnostica non cristiana, amalgama di filosofia, di mistica e di religiosità orientale.

In base alle scoperte del secolo XIX, gli storici hanno cominciato a insistere sull'influsso delle religioni orientali. Alcuni, come H. Hilgenfeld, si sono volti alla Samaria di Simon Mago e di Menandro, che professavano una dottrina della salvezza attuata dalla discesa del Salvatore[6]. Al contrario, K. Kessler e altri assiriologi hanno favorito le tradizioni babilonesi, e specificamente la religione mandaica, mentre M.E. Amélineau privilegia l'Egitto, e in particolare Alessandria[7]. Nel 1907, W. Bousset dà inizio alla corrente che vede nello gnosticismo un sincretismo irano-babilonese: Dio sommo ignoto, Salvatore gnostico, lotta della luce contro le tenebre, mito della salvezza, religioni misteriche; questo insieme di elementi avrebbe svolto il suo ruolo nella formazione della dottrina. R. Reitzenstein insiste fortemente sul mistero iraniano della salvezza[8]. Agli inizi del

2 J.L. Mosheim, *Institutiones*, Helmstadt 1739 e *De rebus christianorum ante Constantinum Magnum*, Helmstadt 1753.

3 F.C. Baur, *Die christliche Gnosis*, Tübingen 1835.

4 R.A. Lipsius, *Gnosticismus*, Leipzig 1860.

5 A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1886, 158-185; 2ª ed., 186-226.

6 H. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig 1884.

7 K. Kessler, *Ueber Gnosis und altbabylonische Religion*, Berlin 1882; M.E. Amélineau, *Essai sur le gnosticisme égyptien*, Paris 1887.

8 W. Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, Göttingen 1907, 1973²; R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921.

secolo XX, i ricercatori si volgono maggiormente al mondo ellenistico e vedono lo gnosticismo nella linea delle religioni rivelate e della ricerca della salvezza: si tratta di una *Weltanschauung* ottenuta grazie a una rivelazione. P. Wendland ritiene che la formazione del pensiero gnostico si spieghi con lo sradicamento e l'internazionalizzazione delle religioni, gli scambi tra Oriente e Occidente, l'ellenizzazione del pensiero orientale e dei culti orientali[9].

Hans Jonas ha tentato di trovare un'unità logica capace di accostare queste differenti posizioni, mettendosi alla ricerca dello «spirito gnostico» e dell'«essenza dello gnosticismo»[10]. Da Alessandro sino alla fine del I secolo della nostra èra, il pensiero greco libera l'Oriente dai suoi miti e dai suoi riti. Il *lógos* greco prende il posto del simbolismo orientale. Alla fine del I secolo, il cristianesimo incontra l'Oriente ellenizzato e i suoi culti. Nel fermento di tale incontro Jonas scopre un fondo spirituale identico, modelli, immagini, formule. Si tratta, per lui, del «principio gnostico». Il movimento gnostico propaga un'esperienza della salvezza nata da una situazione di crisi sia del mondo, greco-romano che del mondo orientale. La gnosi costituisce l'esperienza dell'uomo ellenistico che vive la propria angoscia in un mondo che gli si è fatto strano ed estraneo.

La scoperta, nel 1945, a Nag Hammadi nell'Alto Egitto, di una biblioteca copta, la cui maggior parte dei trattati sono gnostici, ha portato a una tappa che sembra decisiva. Gli studiosi si trovano davanti a documenti capaci di orientare la ricerca verso i due campi fondamentali della natura e delle origini dello gnosticismo[11].

[9] P. WENDLAND, *Die hellenistisch-römische Kultur*, Tübingen 1912 [trad. it., *La cultura ellenistico-romana*, Paideia, Brescia 1986].

[10] H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist* I, Göttingen 1934, 1964²; II/1, 1966, *The gnostic Religion*, Boston 1958, 1970³; *La religion gnostique*, Paris 1978 [trad. it., *Lo gnosticismo*, SEI, Torino 1975].

[11] Per la bibliografia su Nag Hammadi e sugli studi recenti, si veda D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969*, Leiden 1971. Supplemento annuale nella rivista *Novum Testamentum*. Alcuni colloqui importanti hanno tentato alcune puntualizzazioni della ricerca: si veda U. BIANCHI (ed.), *Le origini dello gnosticismo, Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Leiden 1967; J.E. MÉNARD (ed.), *Les textes de Nag Hammadi, Colloque de Strasbourg, 23-25 oct. 1974*, Leiden 1975; G. WIDENGREN (ed.), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockolm, August 20-25, 1973*, Stockolm 1977; M. KRAUSE (ed.), *Gnosis and Gnosticism, Oxford 1975*, Leiden 1977; R. MCL. WILSON, *Nag Hammadi and Gnosis, Cairo, December 1976*, Leiden 1978; B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism, Yale, 1978*, 2 voll., Leiden 1980-81; B. BARC (ed.), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi, Québec 1978*, Québec-Louvain 1983; J. RIES, Y. JANSSENS, J.M. SEVRIN (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique, Colloque de Louvain-la-Neuve 1980*, Louvain-la-Neuve

2. Le origini dello gnosticismo

Una pista di ricerca si muove nella linea dell'ebraismo eterodosso. Secondo G. Quispel, il tema cosmogonico della creazione, quello antropologico della caduta dell'anima e quello cristologico dell'*ánthrōpos* perfetto proverrebbero da questa fonte. R.M. Grant formula la tesi giudaizzante in maniera ancor più netta nello spazio e nel tempo: lo gnosticismo sarebbe nato dalle speranze apocalittiche ed escatologiche all'indomani della caduta di Gerusalemme[12].

Una seconda pista è quella delle origini cristiane. Molto antica, risale al secolo XVIII. Di fatto, il dibattito gnosticismo-cristianesimo si situa nel cuore delle controversie patristiche. Agli inizi del secolo XX, H. Lietzmann, A. Loisy, R. Reitzenstein, R. Bultmann hanno creduto di poter trovare vari temi gnostici in Paolo e Giovanni. Ma i lavori di A.D. Nock e H.Ch. Puech hanno mostrato che è stato lo gnosticismo ad aver adattato il cristianesimo alla propria mentalità e schemi. Negli anni a venire i testi di Nag Hammadi permetteranno di chiarire non pochi di questi aspetti. In ogni caso, non si può negare il ruolo di catalizzatore svolto dal cristianesimo nella formazione dello gnosticismo[13].

La via delle origini cristiane dello gnosticismo ha ricevuto recentemente nuova luce dai lavori di Simone Pétrement[14], che insiste sulla conoscenza gnostica come conoscenza di Dio e su Dio, sull'anima, sul mondo. Si tratta di una conoscenza religiosa fondata su una rivelazione: una cono-

1982. Disponiamo di due analisi dei lavori: S. SCHULTZ, *Die Bedeutung neuer Gnosisforschung für die Neutestamentliche Wissenschaft*, in *Theol. Rundschau* 26 (1960) 209-266; 27 (1961) 301-304; K. RUDOLPH, *Gnosis und Gnostizismus. Ein Forschungsbericht*, in *Theol. Rundschau* 34 (1969) 121-231; 36 (1971) 89-124; 37 (1972) 289-360; 38 (1973) 1-25; K. RUDOLPH, *Die Nag Hammadi Texte und ihre Bedeutung für die Gnosisforschung*, in *Theol. Rundschau* 50 (1985) 1-40. Disponiamo pure di una traduzione inglese di tutti i testi: J.M. ROBINSON (ed.), *The Nag Hammadi Library in English*, Leiden 1977. Tutti i testi sono pubblicati in *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, 11 voll., Leiden 1972-1979. In corso di pubblicazione è la *Bibliothèque copte de Nag Hammadi, Section Textes*, testo copto (trad. fr., Québec-Louvain, a partire dal 1971). Per le edizioni, si veda D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969*, Leiden 1971 e il Supplemento annuale in *Novum Testamentum*.

[12] G. QUISPEL, *Gnosis und Weltreligion*, Zürich 1951; R.M. GRANT, *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976.

[13] Si veda U. BIANCHI, *Le gnosticisme et les origines du christianisme*, in *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve 1982, 211-228.

[14] S. PÉTREMENT, *Sur le probléme du gnosticisme*, in *Rev. Mét. Mor.*, Paris 1980, 145-177; *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris 1984.

scenza, quindi, che implica l'adesione a una religione in un'ottica anticosmica. Ci troviamo davanti a un ribaltamento dei valori, come negazione del valore del mondo e rovesciamento del senso della creazione. Lo gnosticismo sarebbe dunque un doppione falsato del cristianesimo. I Padri greci hanno rifiutato le dottrine gnostiche, perché scalzavano il cristianesimo dalle fondamenta[15].

3. *Essenza e struttura dello gnosticismo*

La diversità delle posizioni nella ricerca mostra l'impossibilità, al momento attuale, di arrivare a una sintesi dottrinale sullo gnosticismo. Tale sintesi deve pertanto limitarsi alla sola precisazione del fenomeno gnostico. In realtà, le sue scuole e sètte erano numerose, e ciascuna aveva un suo orientamento specifico. Gli gnostici possedevano proprie *Scritture*, pur senza difendere un canone scritturistico esclusivo. A Nag Hammadi troviamo versioni plurime di un medesimo trattato, quale segno della grande libertà che si aveva nei confronti dei testi sacri. Lo gnosticismo non era una Chiesa, ma un insieme di tendenze e scuole. L'analisi dei testi di Nag Hammadi, man mano che progredisce, mostra come gli gnostici abbiano attinto le loro dottrine a diverse culture e religioni, prendendovi quanto corrispondeva al proprio pensiero fondamentale[16].

Un primo elemento del pensiero e della struttura gnostica si focalizza nella conoscenza, come *gnôsis* che libera e procura la salvezza. Questa conoscenza non è frutto di ricerca, né si limita all'aspetto intellettuale. È innanzitutto una illuminazione dell'intelligenza, operata da un'azione divina e da una rivelazione fatta agli iniziati. Nel 1966, il Congresso di Messina ha precisato i tre elementi di questa conoscenza: la natura divina o oggetto della conoscenza; il metodo di conoscenza o strumento della salvezza; lo

[15] Per la storia della ricerca, si veda L. CERFAUX, *Gnose préchrétienne et biblique*, in DBS III, Paris 1938, 659-701; J. RIES, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, Louvain-la-Neuve 1982, 1984²; *Gnosticisme*, in DHGH 21, Paris 1985, 265-281; *Les recherches sur le gnosticisme*, in *Dict. des Religions*, Paris 1984, 1985², 651-658 [trad. it., *Gnosticismo, Ricerche sullo*, in *Grande Dizionario delle Religioni*, Piemme-Cittadella, Casale M.-Assisi 1990², 860-868].

[16] R. HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Salzburg 1967; J. DORESSE, *La gnose*, in *Histoire des religions* II, Paris 1972, 364-429; H. JONAS, *La religion gnostique*, Paris 1978; K. RUDOLPH, *Die Gnosis, Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen 1978 (bibl., 416-429); J.M. SEVRIN, *Gnosticisme*, in *Dict. des Religions*, Paris 1984, 1985², 664-651 [trad. it., *Gnosticismo*, art. cit., 850-860]. Per l'ermetismo, si può vedere A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1954 (rist. 1981).

stesso conoscente gnostico come scintilla divina. La gnosi è riservata ai soli iniziati. L'umanità comporta quindi gli gnostici e 'gli altri', coloro che non hanno il privilegio dell'iniziazione. In altre parole, la gnosi è una conoscenza dei misteri divini riservata a un'*élite*. Il documento finale di Messina cerca di darne una definizione:

> «Lo gnosticismo delle sette del II secolo implica una serie coerente di caratteristiche, che si possono riassumere nella concezione della presenza nell'uomo di una scintilla divina proveniente dal mondo divino e caduta nel mondo sottomesso al destino, alla nascita e alla morte e che dev'essere destata dalla controparte divina dell'Io per essere finalmente reintegrata» (*Le origini...*, p. XXIII).

Un secondo elemento della struttura gnostica è la prospettiva dualista: il mondo empirico si oppone all'universo trascendente. Il mondo di quaggiù è nascita, cambiamento, morte, materia, illusione, violenza, mentre il mondo di lassù è spirituale, luminoso, immutabile, incorruttibile. Nel linguaggio immaginoso e simbolico della gnosi, il concetto di *estraneità* ha un valore fondamentale. Lo gnostico è uno straniero nel mondo. Vive nell'angoscia, come in esilio, tormentato dalla nostalgia del mondo superiore. Si può dire che il terrore cosmico lo attanaglia, come condizione che vale a spiegare il suo anticosmismo, il suo rifiuto della condizione umana come cattiva. Il dualismo si esprime in una serie di antitesi comuni ai membri delle diverse sètte: luce-tenebre, vita-morte, materia-spirito, cosmo-regno celeste. Il terzo dato che spiega l'essenza e la struttura dello gnosticismo si rifà alle concezioni cosmogoniche e antropogoniche delle diverse scuole. L'origine del mondo viene concepita come conseguenza di una crisi nel divino, seguita da una caduta di uno degli Eoni dal *Plērōma*. Staccatosi dal divino a motivo della sua ribellione, questo Eone si considera Dio e procede alla creazione dell'universo materiale. I miti elaborati dalle varie scuole per esprimere questa caduta e la creazione sono molteplici; ma tutti i sistemi concordano nel considerare la caduta precosmica di una particella divina come origine del mondo e dell'uomo. Con la conseguenza che l'uomo si trova immerso nel torpore e nel sonno, sperimentando una strana esperienza di morte.

Ma simile situazione non è disperata. Tocchiamo qui il quarto elemento della dottrina gnostica, quello della salvezza, ossia del ritorno nel mondo di lassù, nella luce originale, della restaurazione dell'unità perduta. Soltanto la sapienza divina può dare la salvezza: la gnosi viene da una rivelazione e da un rivelatore, la cui missione è appunto quella di destinare l'anima prigioniera, di ricordarle la sua origine divina, di donarle la conoscenza iniziatica e mostrarle la via che la riporta al suo luogo di origine.

II. Gli attacchi gnostici contro la Chiesa

Essendoci proposti di studiare la posizione dei cristiani nei confronti delle altre religioni, escludiamo una ricerca sulle eresie cristiane in senso stretto, che si pongono all'interno del cristianesimo e della Chiesa. Ma la questione resta aperta: lo gnosticismo è una semplice eresia cristiana? Come abbiamo visto, l'interrogativo ha ricevuto tre risposte differenti[17]. Agli inizi del nostro secolo, la ricerca di R. Reitzenstein e di W. Bousset ha mostrato l'esistenza di una corrente pagana all'interno dello gnosticismo: influenze filosofiche orientali, nozioni della salvezza di provenienza iraniana; dualismo di origine orientale. A questa teoria orientalizzante e iranizzante è poi succeduta l'insistenza sulle origini ebraiche dello gnosticismo: correnti molteplici della dissidenza ebraica; apocalittica ebraica conseguente alla distruzione del tempio. Il fatto certo, comunque, è che i padri della Chiesa hanno lottato contro le dottrine gnostiche, vedendovi un grave pericolo per i cristiani e per la Chiesa. Si può dire che consideravano queste dottrine come un'eresia cristiana? Grazie ai testi di Nag Hammadi, cominciamo a veder meglio nella contrapposizione tra gnostici e cristiani. Si impone un nuovo tipo di ricerca.

1. I documenti polemici di Nag Hammadi

Uno studio recente di Kl. Koschorke ha tentato di dimostrare la distinzione necessaria di tre punti di vista differenti: lo gnosticismo valutato come religione; il suo studio dal punto di vista della storia dei dogmi; la ricerca sulla sua importanza come fattore operante nella storia della Chiesa[18].

L'*Apocalisse di Pietro* (NH VII, 3) è un trattato gnostico «cristiano», databile probabilmente al III secolo. Redatto sul modello delle apocalissi, que-

[17] A proposito della nozione di eresia nei Padri, si vedano i due volumi di A. Le Boulluec, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque* I, *De Justin à Irenée*; II, *Clément et Origène*, Paris 1986 (si vedano le note 104, 108, 109, 110); anche R. Reitzenstein, *Poimandres*, Leipzig 1904 e *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921; E. Peterson, *Gnosis*, in *Enciclopedia cattolica* VI, 1951, 876-882; H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen 1967; R. McL. Wilson, *Gnose et Nouveau Testament*, Paris-Tournai 1969.

[18] Kl. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum unter besonderer Berücksichtigung der Nag-Hammadi Traktate «Apokalypse des Petrus» (NHC VII, 3) und 'Testimonium Veritatis' (NHC IX, 3)*, Collana Nag Hammadi Studies, XII, Leiden 1978 (bibl., 256-270).

sto documento autentico ci presenta tre visioni dell'apostolo Pietro interpretate dal Salvatore Gesù. La persecuzione contro Gesù permette di capire la persecuzione contro gli gnostici «da parte dei vescovi e dei diaconi». Il mondo è il grande nemico delle anime gnostiche immortali, che si oppongono alle altre e ne differiscono grazie alla propria essenza divina. Il documento contiene indicazioni preziose: attacchi gnostici contro la concezione cristiana della passione di Gesù, contro la gerarchia ecclesiastica, contro la concezione della Chiesa, accusata di essere sotto l'influsso degli arconti che un tempo ispirarono gli ebrei a contrapporsi a Gesù. Gli attacchi sono particolarmente diretti contro i capi della Chiesa, che opprimono i deboli e li portano all'errore. Ci troviamo manifestamente davanti a una lotta di influenza tra gli gnostici e la Chiesa, nel tentativo di guadagnare seguaci alla propria causa.

Un altro documento polemico è NH IX, 3, cui si è dato il titolo di *Testimonium veritatis*, e il cui originale greco proverrebbe da Alessandria. Purtroppo il testo presenta notevoli lacune. Mette comunque in evidenza l'ideale gnostico contrapponendolo in maniera radicale alla grande Chiesa, accentuando così il carattere dualistico dell'insieme. Ci presenta anche una dottrina totalmente centrata sull'encratismo, inducendo a credere che l'autore del testo possa essere Giulio Cassiano (nel qual caso sarebbe databile alla fine del II secolo). Oltre agli attacchi contro la Chiesa, vi ritroviamo l'opposizione ad altri gruppi gnostici, e particolarmente ai seguaci di Valentino, Basilide e Simone[19].

Accanto a questi documenti, che sviluppano in maniera sistematica la polemica contro i cristiani, troviamo altri testi in cui la polemica è soggiacente allo sviluppo del pensiero gnostico. Il *secondo trattato del Grande Seth* (NH VII, 2) riflette le tensioni vissute tra gnostici e cristiani, come due tendenze opposte che rivendicano ciascuna la piena intelligenza della rivelazione di Gesù[20]. Come ben sottolinea L. Painchaud, gli gnostici difendono una cristologia dualista e un'ecclesiologia nella quale i discepoli sono entità celesti, consostanziali al Salvatore ma imprigionate nel mondo materiale. Di fronte ad essi, i cristiani ortodossi proclamano Cristo morto sulla

[19] Si veda il testo dell'Apocalisse di Pietro, in *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, Codex VII, Leiden 1972; trad. ted. in *Th. L.* 99 (1974) 574-584; trad. ingl. in J.M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library*, cit., 339-345; e trad. ingl. di *Testimonium Veritatis*, in J.M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Library*, cit., 406-416.

[20] L. PAINCHAUD, *Le deuxième traité du Grand Seth (NH VII, 2)*, in *Bibl. copte de Nag Hammadi* 6, Québec 1982. Si veda anche J.M. SEVRIN, *Le dossier baptismal Séthien. Etudes sur la sacramentaire gnostique*, Bibl. copte, section études 2, Québec 1986.

croce, figlio del Dio dell'Antico Testamento, la cui venuta è stata annunciata dai profeti. Di fatto il trattato (forse redatto ad Alessandria agli inizi del III secolo) è influenzato da una mitologia affine a quella dell'*Apocrifo di Giovanni* e dell'*Ipostasi degli Arconti*, imparentata con l'ebraismo eterodosso di Alessandria[21].

Il *Vangelo di Filippo* – documento valentiniano forse scritto in Siria verso la metà del III secolo – riflette una catechesi gnostica sacramentaria. L'autore sostiene che la Verità appartiene al mondo di lassù. Nel nostro mondo l'uomo può averne conoscenza soltanto tramite immagini (*eikôn*) e nomi, che ne sono soltanto un pallido riflesso. Gli avversari pretendono che queste immagini e nomi siano la stessa Verità, mentre sono solo arconti ingannevoli. Si sviluppa così una polemica contro i sacramenti cristiani, che pretendono di rivelare la Verità, mentre Gesù rivela la bellezza della Verità in maniera misteriosa[22].

2. *La struttura della polemica gnostica*

L'analisi dei testi condotta da Koschorke cerca di mostrare come la polemica gnostica insista fondamentalmente sui due piani della fede. I cristiani pretendono di possedere la verità tutt'intera, mentre le loro credenze sono tutt'altro che perfette. Al contrario, gli gnostici sono i portatori della vera fede. Un passo del *Secondo trattato del Grande Seth* (NH VII, 2) puntualizza con chiarezza tale rimprovero:

> «In verità, essi non hanno colto che la conoscenza della Grandezza emana dall'alto e dalla fonte di verità, e non dalla schiavitù, dalla gelosia, dal timore e dalla volontà della materia di questo mondo. [...] Essi non provano nessun desiderio perché si sono dati un'autorità e una legge a proposito di ciò che potrebbero desiderare. [...] E fanno sbagliare coloro che sono tra loro come se disponessero della verità della loro libertà per porci sotto il giogo e la costrizione della sorveglianza e della paura, propria della schiavitù» (*NH* VII, 2,60,36-67,24)[23].

Il rimprovero è fondamentale: i cristiani non hanno accettato la vera

[21] Per l'*Apocryphon de Jean*, trad. fr. di R. Kasser, in *Bibl. gnost.* II; *Le Livre secret de Jean*, in *R Th Ph* 15 (1965) 129-155; B. BARC, *L'hypostase des Archontes*, Bibl. copte, section Textes 5, Québec 1980.

[22] J.E. MÉNARD, *L'Evangile de Philippe*, Montréal-Paris 1964; *L'évangile selon Philippe. Introduction, traduction, commentaire*, Strasbourg-Paris 1967.

[23] L. PAINCHAUD, *Le deuxième traité*, cit., 52-53.

gnosi. Per loro, le realtà di questo mondo sono vere, mentre per gli gnostici l'anima si trova quaggiù come in un luogo di prostituzione. L'*Authentikòs Lógos* (NH VI, 3) insegna all'anima in qual modo possa liberarsi dagli arconti, per risalire alla propria dimora celeste da cui proviene. L'anima deve affrettarsi verso il *Lógos*, porlo sui propri occhi come un balsamo. Deve vegliare per non lasciarsi catturare in una rete. Gli gnostici cercano la Verità, mentre i loro avversari si comportano in maniera animalesca. A questi avversari, i cristiani della grande Chiesa, gli gnostici rimproverano non solo di non cercare Dio, ma anche di essere molto duri con i veri ricercatori di Dio:

> «Sono ancor peggiori dei pagani: in primo luogo perché non cercano Dio, in quanto è la secchezza del loro cuore a spingerli alla durezza. Inoltre, se trovano qualche altro che cerchi la salvezza, lo contrastano a causa di questa stessa secchezza di cuore. E se l'altro non desiste dal cercare, lo uccidono per la loro durezza, pensando di compiere una buona azione. Sono dunque figli del diavolo» (*Auth. Log.*, NH VI, 3; 33; 10-26).

Il testo mostra la forte opposizione esistente tra cristiani e gnostici: questi si irrigidiscono soprattutto perché i cristiani si ritengono i detentori della verità, mentre essi ritengono che la grande Chiesa viva sotto la dominazione degli arconti. A loro avviso, i cristiani non sono i servitori del Dio vero, ma del Demiurgo. Tuttavia il Demiurgo non va confuso con Satana. Mentre Satana è l'incarnazione del male, il Demiurgo è solo un essere divino molto debole. Koschorke insiste sulla distinzione da mantenere tra Satana e il Demiurgo, in tutti i testi gnostici non influenzati direttamente dal dualismo iraniano. Il Demiurgo vi appare come un'immagine sbiadita del vero Dio. Ma resta legato al regno della luce[24].

III. Ireneo di Lione contro gli gnostici

Ireneo nasce in Asia Minore nella prima metà del II secolo. Durante la giovinezza, passata a Smirne, conosce Policarpo discepolo di Giovanni l'Evangelista. Verso il 177, all'indomani di una sanguinosa persecuzione contro i cristiani di Lione, lo troviamo a capo di questa Chiesa. Succede a Potino, ucciso dai carnefici; la sua potestà si estende su gran parte della Gallia meridionale, dove si parla ancora il greco, lingua materna di Ireneo.

[24] Kl. Koschorke, *Die Polemik*, cit., 232-234.

Preoccupato dell'unità della Chiesa e dei cristiani, Ireneo si dedica al lavoro importante della lotta contro gli gnostici, con cui è venuto a contatto in Oriente e a Roma. Testimone privilegiato delle tradizioni cristiane arcaiche, egli non cessa di opporsi ai nuovi profeti. La sua opera capitale, l'*Adversus Haereses*, costituisce un documento importante per la teologia della fine del II secolo e per la comprensione del movimento gnostico in piena espansione[25].

Il valentinismo, così chiamato dal maestro alessandrino Valentino, che insegna a Roma verso il 138-158, è una corrente gnostica dalla dottrina assai complessa. Molti elementi cristiani, e particolarmente paolini, vi si trovano mescolati a dati attinti alla filosofia e ai misteri: influssi platonici, stoici, tradizioni misteriche riservate agli iniziati, ermetismo di provenienza egiziana. D'altra parte, vi affiorano anche vari tratti pagani, che è possibile chiarire alla luce del *De Iside* di Plutarco[26]. Le ricerche sulla biblioteca copta di Nag Hammadi svelano molti tratti valentiniani nella *Lettera a Rheginos*, nel *Vangelo della Verità*, nel *Vangelo secondo Filippo*, nello Scritto senza titolo del codice XI e nel *Trattato tripartito*. Le dottrine della scuola ci sono note tramite i discepoli di Valentino: Tolomeo, Eracleone, Teodoto e Marco il Mago: propagatore, quest'ultimo, di una gnosi popolare. Lo studio comparato delle informazioni forniteci da Ireneo, Tertulliano, Clemente e Origene ad Alessandria e Ippolito e Plotino a Roma, unito allo studio dei testi di Nag Hammadi ci permette una miglior conoscenza del valentinismo, ampiamente diffuso nel II e III secolo[27].

[25] Su Ireneo, sulla sua teologia e la sua confutazione dello gnosticismo, si veda J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 255-279 e anche i lavori di F. LOOFS, *Theophilus von Antiochien. Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, Leipzig 1930; F.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947 (bibl., 18-31); A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Louvain 1955 (bibl., XIII-XX); A. BENGSCH, *Heilsgeschichte und Heilswissen*, Leipzig 1957; A. BENOIT, *Saint Irenée. Introduction à sa théologie*, Paris 1960 (bibl., 257-262); N. BONWETSCH, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, München 1966; CL. SALDANHA, *Divine Pedagogy*, Roma 1984. Fonti: W.N. HARVEY (ed.), *Adversus Haereses*, 2 voll., Cambridge 1857; F.M. SAGNARD, *Contre les hérésies, Livre III*, SC 34, Paris 1952; A. ROUSSEAU, L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon contre les hérésies*, éd. critique, SC 100, 152, 153, 210, 211, 263, 264, 293, 294, Paris 1965-1982; A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon, Contre les Hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur* (trad. fr.), Paris 1984 [ed. it. a cura di E. Bellini, Jaca Book, Milano 1984].

[26] Sulla dottrina valentiniana si può leggere il saggio di sintesi di F.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, cit. e la sua opera *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, SC 23, Paris 1948, 21-27. A proposito degli influssi sulla formazione del valentinismo si veda F.M. SAGNARD, *La gnose valentinienne*, cit., 575-618 e J. RIES, *Plutarque historien et théologien des doctrines dualistes*, in *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve 1982, 146-163.

[27] B. LAYTON (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism* I, *The School of Valentinus*, Leiden 1980.

Secondo Tolomeo, discepolo del maestro, la Divinità trascendente è un *Plērōma* costituito di potenze gerarchizzate, o Eoni, che emanano a coppie (o sizigi) secondo una gerarchia decrescente. La coppia vita-*lógos* è tratta dal Vangelo di Giovanni. Quattro coppie (= una Ogdoade) si organizzano al principio stesso della Divinità. *Sophía*, l'emanazione più lontana dal Padre, volendo cogliere il suo infinito, dà origine alla passione generatrice del male. Chiamata anche *Enthýmēsis* e *Achamoth*, *Sophía* fa nascere il mondo. Ma bisogna ristabilire la situazione primordiale: di qui l'emanazione di un nuovo *Lógos*, che insegna la gnosi e diventa il salvatore di *Sophía*, che presiede a questo mistero. Il Demiurgo modella il primo uomo e gli insuffla un'anima vivente. L'umanità si divide in tre classi: gli ilici, che sono schiavi della materia e votati a una perdizione irrimediabile; gli psichici, che possono essere salvati se si aprono al messaggio gnostico; gli pneumatici o spirituali, salvati per loro stessa natura.

Nel titolo della sua opera, Ireneo formula il duplice obiettivo di *denuncia e confutazione della gnosi menzognera*. Innanzitutto si propone di denunciare dottrine tenute segrete, che dissimulano il loro vero volto. Il primo libro è dedicato a tale denuncia. Nella «Grande Notizia» (capp. 1-9) espone le dottrine professate da Tolomeo e discepoli; quindi contrappone loro l'unità della fede della Chiesa (capp. 10-22), per arrivare poi a mostrare che tutte queste false dottrine provengono da Simon Mago (capp. 23-31). Ireneo ha fatto un'indagine e ha avuto tra le mani vari documenti gnostici. Ha anche discusso con alcuni dottori della setta. Man mano che procede nell'esposizione, mostra gli errori della gnosi valentiniana.

Nel secondo libro procede alla confutazione sistematica delle dottrine; evidenziandone le contraddizioni e incoerenze, sottolinea le fantasticherie presenti nell'esegesi valentiniana dei testi della Scrittura. Comincia col dimostrare come il *Plērōma*, quale preteso mondo divino situato al disopra del Dio creatore, non esiste affatto. Esiste solo il Dio creatore, e tutto ciò che esiste è uscito dalle sue mani (capp. 1-11). L'autore passa poi a contrattaccare le contraddizioni della dottrina sulle emissioni degli Eoni, sulla passione di *Sophía* e sulle metamorfosi della semente (capp. 12-19).

La terza parte è dedicata alle speculazioni aritmologiche dei valentiniani, al loro orgoglio e rifiuto di lasciarsi ammaestrare da Dio (capp. 20-28). La quarta parte del libro II confuta la sorte finale delle tre nature (capp. 29-30) e termina con la confutazione di altri sistemi gnostici.

Questo volume del Colloquio tenutosi nel 1978 a Yale costituisce una documentazione preziosa sul valentinismo, ossia sugli studi valentiniani, sugli influssi platonici, sul valentinismo nell'*Apocrifo di Giovanni*, nel *Vangelo di Verità*, negli *Oracoli caldaici* e sulla diffusione del valentinismo.

Dopo aver denunciato le dottrine segrete nel libro I, dopo averle confutate nel II, Ireneo passa a ciò che egli chiama una dimostrazione. È la materia degli ultimi tre libri, come parte di primaria importanza, che costituisce la teologia e la cristologia del vescovo di Lione: insistenza sul Nuovo Testamento, fedelmente conservato e correttamente interpretato; importanza dell'insegnamento degli apostoli e delle parole di Cristo; valore delle lettere paoline. Ireneo mette in pieno risalto l'unità dei due Testamenti, che i valentiniani e i marcioniti tentano di spezzare. Confuta la distinzione tra Dio e il Demiurgo, mostrando che un unico Dio è il Signore dell'universo. Dipinge a grandi tratti la storia della salvezza, che contrappone alla dottrina valentiniana della tripartizione; tutta la storia umana è la realizzazione progressiva dell'eterno disegno d'amore del Dio creatore.

Ireneo ha visto il pericolo dello gnosticismo, come minaccia dell'unità dottrinale e spirituale della Chiesa. Per salvare questa unità della fede, smaschera gli gnostici esponendo le loro stesse dottrine. La sua è la prima sintesi patristica contro lo gnosticismo. Preoccupazione maggiore del vescovo di Lione non è la conversione dei pagani, ma la difesa della Chiesa minacciata nella sua unità da maestri e scuole gnostiche che trasformano il messaggio di Cristo in una religione dualistica della salvezza. Per Ireneo, la confutazione delle speculazioni sul *Plērōma* è fondamentale: si tratta di salvare l'unicità di Dio contro il dualismo Dio-Demiurgo dei valentiniani. Nel corso delle controversie sulla unicità di Dio, Ireneo stabilisce molte tesi cristologiche fondamentali. La più importante è quella della manifestazione del Figlio già annunciato dall'Antico Testamento, che è lo stesso Verbo in azione attraverso l'intera economia della creazione e della salvezza.

I valentiniani contrappongono l'uomo materiale all'uomo spirituale. Ireneo difende l'unità spirituale dell'umanità evidenziando le quattro tappe della pedagogia divina: la legge naturale, l'èra dell'Antico Testamento, la venuta di Gesù, il ritorno escatologico del Signore. Se si danno quattro tappe, è però unica la storia, al cui centro si situa la vita umana del Verbo, grande novità del cristianesimo. Alle speculazioni e ai miti gnostici Ireneo contrappone i documenti fondamentali della fede cristiana condannando insieme i marcioniti e i valentiniani. Costrettovi dalle speculazioni gnostiche sul dualismo divino e sulla tripartizione degli uomini, Ireneo elabora una solida cristologia e getta le basi di una antropologia cristiana e di una teologia della storia nella quale la storia della salvezza occupa il posto centrale[28].

[28] J. DANIÉLOU, *Saint Irénée et les orgines de la théologie de l'histoire*, in RSR 34 (1947) 227-231; A. HOUSSIAU, *La christologie de saint Irénée*, Gembloux, Louvain 1955, 249-256; A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise*, Paris 1964, 91-103.

IV. Tertulliano contro i valentiniani

Tra il 207 e il 212, Tertulliano scrive un *Adversus Valentinianos*[29]. Siamo nel periodo fecondo della sua polemica antignostica e antimarcionita, che lo porta a pubblicare l'*Adversus Marcionem*, il *De anima* e il *De resurrectione*. Fin dai primi capitoli dell'opuscolo, Tertulliano annuncia una confutazione delle dottrine valentiniane, di più ampia portata; di essa non ci restano, però, tracce. Probabilmente Tertulliano deve aver ritenuta inutile, in seguito, l'esecuzione del progetto.

L'*Adversus Valentinianos* è una semplice esposizione dei fatti, vista come una specie di leggenda destinata a divertire il pubblico. Per togliere credito al mito valentiniano del *Plērōma*, degli Eoni e della *Sophía*, egli colorisce il racconto con ironia e humor. Secondo Fredouille, ci troviamo davanti a un adattamento romanzato del sistema valentiniano. Ispirandosi alla «Grande Notizia» di Ireneo, la traspone e la adatta al proprio genere letterario, procedendo in maniera diversa rispetto a Ireneo, che si mostra scrupolosissimo nell'esposizione delle dottrine e nella loro confutazione attraverso un'esegesi biblica che priva di giustificazione le basi che i valentiniani ricercano nelle Scritture. Tertulliano tratta del valentinismo sotto una luce scherzosa, che gli fa evitare una confutazione esegetica e dottrinale dei miti gnostici. Sceglie questo metodo perché ritiene che la verità è sicura di sé e può farsi beffe dei propri avversari (*Val.* 6,3).

Gli specialisti dello gnosticismo si sono chiesti se Tertulliano sia stato a conoscenza del *Vangelo di Verità* di cui ci parla Ireneo, attualmente in nostro possesso. Allo stato attuale degli studi è difficile dare una risposta dirimente alla questione[30]. È certo che l'*Adversus Valentinianos* apporta molte precisazioni sulla storia e sulle evoluzioni della setta, sull'ambizione episcopale di Valentino, sul suo fallimento, sulla sua rottura con la Chiesa nel 140; sui nomi dei discepoli, come Teotimo, Axionico, Alessandro, autore dei *Sillogismi*; sulla scissione tra la scuola orientale, rappresentata da Teodoto, Bardesane e Marco, e la scuola occidentale di Tolomeo ed Eracleone; sull'innovazione apportata da Tolomeo alla teoria degli Eoni, considerati non come modalità divine ma come sostanze personali; sull'accostamento tra la gnosi valentiniana e i misteri eleusini nel

[29] J.C. Fredouille, *Tertullien. Contre les Valentiniens. Introduction, texte critique, traduction*, SC 280, 281, Paris 1980-81 (bibl., 65-72). Dello stesso autore, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972. Si veda anche R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977².

[30] F. Wisse, *The Nag Hammadi Library and the Heresiologist*, in *Vig. Christ.* 25 (1971) 205-223; si veda J.C. Fredouille, *Contre les Valentiniens* I, cit., 29-39.

campo dell'iniziazione; sulla dottrina valentiniana dell'incarnazione e della risurrezione, come sono confermati dal *Vangelo di Filippo* e dalla *Lettera a Rheginos*.

I primi scritti di Tertulliano riguardano la difesa del cristianesimo contro i pagani e i persecutori. Egli crea un genere apologetico saldo, di cui abbiamo già detto[31]. Opponendosi ai filosofi, considerati come sofisti, egli deve portare necessariamente la lotta contro la gnosi, che pone una frontiera tra la creazione e Dio. Agli gnostici e ai filosofi Tertulliano rimprovera la *curiositas* (*De praescriptione*, 7,11). Ma il rimprovero fondamentale resta quello della negazione dell'incarnazione e della realtà della figura del Salvatore morto in croce. Difende quindi la Chiesa e la dottrina cristiana come realtà fondate storicamente. Nel suo *Adversus Marcionem* (III, 1), stabilisce la realtà dell'incarnazione e insiste sulla nascita di Gesù, sulla storicità della sua passione gloriosa e della sua risurrezione. Contro gli gnostici e contro tutti gli eretici, difende fermamente la tradizione come *regula fidei*, contrapponendo un rifiuto totale a qualsiasi genere di gnosi. Per questo il suo atteggiamento è diverso rispetto a quello di Clemente Alessandrino e di Origene, che hanno condannato lo gnosticismo ma non hanno rifiutato ogni gnosi, visto che il cristianesimo comportava necessariamente, per loro, una dimensione contemplativa[32].

La polemica di Tertulliano contro i valentiniani non si limita al lato dottrinale. Conoscendo bene il pericolo della gnosi, combatte per un cristianesimo inserito nella vita concreta. Per questo rifiuta una serie di termini che ritiene pericolosi per parlare di Dio o di Cristo, come *monogenēs*, *archē*, *demiurgus*, *consubstantialis*.

Questo rifiuto, unito alla scelta e alla sostituzione dei termini, ci illumina a fondo sui problemi fondamentali che doveva risolvere colui che è stato, se non il creatore, certamente uno dei primi e migliori artefici della teologia di lingua latina. Meglio di ogni altra personalità, Tertulliano ci rivela il clima religioso in cui è nata tale teologia, costretta ad aprirsi un varco tra concetti e nozioni di origine differente ma ben vivi, tra i quali, prima di ogni altro, quelli delle speculazioni gnostiche[33].

[31] Si veda il capitolo II, note 19, 20 e 21.

[32] J.C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion*, cit., 412-426; J. DANIÉLOU, *Tertullien et le judéo-christianisme*, in *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, 123-159.

[33] J.C. FREDOUILLE, *Contre les Valentiniens* I, cit., 43; si veda anche R. BRAUN, *Deus christianorum*, Paris 1977².

Per altro verso, il valentinismo stesso ha suscitato in Tertulliano una riflessione feconda e un arricchimento di pensiero, particolarmente nella formulazione della dottrina e della terminologia trinitarie. E altrettanto si dica nel campo dei rapporti tra il Figlio e il Padre. La teologia valentiniana gli ha fornito un vocabolario che egli ha saputo sfruttare. La sua critica della gnosi non è rimasta allo stato superficiale ma lo ha aiutato a formulare la teologia cristiana[34].

V. La polemica antignostica di Ippolito Romano

Presbitero romano, certamente di provenienza orientale, Ippolito è una personalità notevole e la sua opera si pone al livello di quella di Clemente Alessandrino e di Origene. Personalmente, si dichiara discepolo di Ireneo. A favore delle sue origini greche militano la conoscenza della filosofia greca, delle religioni misteriche e del pensiero asiatico. I suoi molti scritti hanno avuto un influsso notevole nel III secolo, ma sono andati perduti nel secolo successivo, sia per la latinizzazione della Chiesa di Roma che per le tendenze dottrinali e disciplinari di Ippolito, opposte a quelle dei papi Zefirino e Callisto. Ippolito è l'ultimo scrittore greco della Chiesa romana. La scoperta, nel 1551, della celebre statua di Ippolito (attualmente nella Biblioteca vaticana), unita alle ricerche condotte sulle sue opere in parte riscoperte a partire dal secolo XIX, rivela l'importanza di questo autore, morto martire probabilmente nel 235, quando Mani si stava preparando a prendere il sopravvento sulle scuole gnostiche.

L'opera di Ippolito che più interessa il nostro studio è la *Confutazione di tutte le eresie*, chiamata spesso *Philosophûmena*, con un titolo che tuttavia conviene soltanto alla prima parte[35]. Nella *Refutatio* Ippolito tenta di

[34] A. Orbe, *Estudios Valentinianos*, 5 voll., Roma 1955-1966: l'autore insiste sull'influsso del valentinismo nella formazione della teologia trinitaria di Tertulliano. Si veda anche J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, 4 voll., Paris 1966-1969.

[35] J. Quasten, *op. cit.*, I, 421-459; A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius* I/2, Leipzig 1958², 605-646; A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne* II, Paris 1928, 541-577. A proposito della discussione sull'autenticità delle opere di Ippolito, si veda P. Nautin, *Hippolyte, contre les hérésies*, Paris 1949 e *La controverse sur l'auteur de l'Elenchus*, in *RHE* 47 (1952) 5-43. Contro gli argomenti di Nautin, B. Capelle difende l'autenticità in *Hippolyte de Rome*, in *RTHAM* 1950, 145-174. Un eccellente studio sulla vita e l'opera di Ippolito è la sintesi di M. Richard, *S. Hippolyte de Rome*, in *Dict. de spirit.* VII/1, Paris

dimostrare il carattere non cristiano delle eresie cui si riferisce e che ricollega alla filosofia e alle religioni pagane. I libri I-IV trattano dei diversi sistemi filosofici pagani, dell'astrologia e della magia. Il secondo libro è andato perduto, come pure una parte del terzo. I cinque libri seguenti (V-IX) si sforzano di mostrare come le eresie abbiano attinto ai sistemi pagani. Ippolito ci descrive una trentina di sètte gnostiche, ciascuna riferita a un sistema filosofico o pagano. Il secondo libro presenta dapprima un riassunto dei sistemi filosofici e delle eresie che l'autore ha appena descritto e termina con una breve esposizione apologetica della fede cristiana.

Nell'introduzione, Ippolito definisce chiaramente la propria posizione nei confronti degli eretici, ossia degli gnostici. Li considera degli atei, che si sono modellati le dottrine senza riferirsi alla Bibbia. La fonte della loro ispirazione è triplice: la filosofia greca, i misteri e i libri degli astrologi.

> «Dimostreremo che essi sono atei nelle opinioni, nel modo [di trattare le questioni] e nelle azioni. Mostreremo qual è l'origine delle loro attività e come essi abbiano cercato di fondare le loro opinioni senza attingere nulla dalle Sacre Scritture. [...] Dimostreremo che le loro opinioni si fondano sulla sapienza greca, sulle conclusioni degli autori di sistemi filosofici, sui pretesi misteri e sulle divagazioni degli astrologi. Sembra dunque accorto esporre in un primo luogo le opinioni formulate dai filosofi greci e mostrare ai nostri lettori che esse sono più antiche di queste eresie e meritano maggior rispetto per le loro concezioni della divinità. Metteremo a confronto poi ogni eresia con il sistema di ciascun pensatore. E così apparirà che il primo campione dell'eresia, avvalendosi di tali schemi, li ha distorti a proprio vantaggio, appropriandosene i princìpi e, travolto da questi al peggio, ha edificato la propria dottrina»[36].

1969, 531-571: un lavoro critico con abbondante bibliografia. Si veda pure G. KRETSCHMAR, *Bibliographie zu Hippolyt von Rom*, in *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie* 1 (1955) 90-95. [A. ZANI, *La cristologia di Ippolito*, Morcelliana, Brescia 1984].

[36] Edizione critica di P. WENDLAND, *Refutatio omnium haeresium*, GCS 26, Leipzig 1916; nuova edizione critica di M. MARCOVICH, *Hippolytus Refutatio omnium haeresium*, PTS 25, Berlin 1986. Alla luce dei testi di Nag Hammadi, Marcovich ha compiuto un nuovo studio delle fonti di Ippolito e ritrova NH VII, 1 (*Parafrasi di Sem*) in Ippolito V 22. La prova dell'autenticità della *Refutatio* come opera di Ippolito è oggi indiscussa. Trad. ingl. di J. LEGGE, *Philosophumena or the Refutation of All the Heresies*, London 1921; trad. fr. di A. SIOUVILLE, *Philosophumena ou réfutation de toutes les hérésies*, Paris 1928; trad. ted. di K. PREYSING, *Des Heiligen Hippolytus von Rom Widerlegung aller Häresien* (BKV), Kempten 1922; oland. di H.U. MEYBOOM, *Hippolytus*, Leiden 1920. Si veda la bibliografia recente in KL. KOSCHORKE, *Hippolyt's Ketzerbekämpfung und Polemik gegen die Gnostiker*, Wiesbaden 1975, pp. IX-XVIII e M. MARCOVICH, edizione critica del 1986, pp. XIV-XVI.

Sono frasi illuminanti, che annunciano un lavoro sistematico. Dietro l'esempio di Ireneo, Ippolito vuole strappare alla gnosi la maschera che ne cela il vero volto e manifestare al vasto pubblico le dottrine segrete delle scuole gnostiche. Per questo si serve dell'*Adversus haereses* di Ireneo e dei documenti gnostici autentici da lui scoperti. Si tratta di testi dei naasseni, dei perati, dei setiani, dello gnostico Giustino, di Simon Mago, di Basilide, dei doceti, di Monoimo l'Arabo: testi gnostici che Ireneo non conosceva. Inoltre, Ippolito ha trovato un testo valentiniano, ignorato da Ireneo. I testi di Nag Hammadi confermano questa grande scoperta di Ippolito e conferiscono alle sue notizie sulla gnosi un valore di testimonianza autentica[37]. Inoltre, Ippolito procede a un lavoro di analisi comparata, nel quale confronta i filosofi, i misteri e i trattati di magia, da una parte, con i sistemi gnostici dall'altra. Egli non manca di affermare che si tratta di un lavoro faticoso. A tal fine espone dapprima i *Philosophûmena*, ossia gli insegnamenti dei filosofi, che giustificano il titolo dei primi quattro libri ancora in parte smarriti. Lo studio comparato cui l'autore si dedica nei seguenti libri, sotto il titolo di *Confutazione di tutte le eresie*, tenta di dimostrare che lo gnosticismo costituisce un plagio del pensiero filosofico e religioso del mondo ellenistico. Ippolito prende dunque posizione sulla questione, tanto dibattuta oggi, di quali siano state le origini dello gnosticismo. Per lui le dottrine gnostiche non provengono dalle «Sacre Scritture». Ad esempio, quelle dei naasseni provengono dagli antichi filosofi greci; quelle dei perati, dall'astrologia; quelle dei setiani, dai saggi della Grecia e da Orfeo; quelle di Giustino, dai racconti favolosi di Erodoto; quelle di Valentino, da una trasposizione di Platone e di Pitagora.

La polemica antignostica di Ippolito è interessata anche alla *successio haereticorum*. A torto Koschorke sembra aver insistito con troppa forza sull'aspetto «anticallistiano» di simile polemica. La ricerca futura è chiamata a riprendere l'insieme di questa problematica dei cinque libri della *Confutazione di tutte le eresie* per situarla nella discussione attuale sulle origini dello gnosticismo: influssi neotestamentari, ellenistici, ebraici. Ippolito ha visto il problema. Per confutare gli gnostici, ha tentato di provare che le loro dottrine provengono non dalla Bibbia ma dai sistemi pagani. Di conseguenza, la confutazione dei sistemi gnostici non va basata su un'interpretazione ortodossa della Bibbia, come riteneva Ireneo. La spiegazione delle origini pagane della gnosi costituisce, secondo Ippolito, la migliore confutazione dei suoi errori.

[37] J. QUASTEN, *op. cit.*, I, p. 427.

La Chiesa cristiana e gli gnostici

Come si è detto, il decimo e ultimo libro della *Refutatio* procede innanzitutto a una ricapitolazione dei sistemi filosofici e delle scuole gnostiche. Presenta poi una breve esposizione della dottrina ortodossa, in cui sentiamo l'influenza di Ireneo: il Dio creatore è uno e unico; il male non esiste alle origini della creazione; l'artefice della creazione è il *Lógos*, che il Padre ha inviato più tardi a manifestarsi agli uomini. A prima vista, Ippolito non rifiuta lo schema polemico di Ireneo, di denuncia, confutazione, dimostrazione. Procede tuttavia in maniera diversa. Prima di denunciare e confutare la gnosi, da perfetto conoscitore del pensiero ellenistico, ne stabilisce le reminiscenze e le origini. Su questa base, e con metodo comparativo, egli insieme denuncia e confuta. E ritiene che simile lavoro sia concludente e sufficiente. La sua dimostrazione della verità cristiana può quindi essere breve. Come gli apologisti del II secolo, termina l'opera con un appello alla conversione a Cristo rivolto alle nazioni[38].

Conclusioni

Nel corso del II secolo assistiamo a una vera espansione dello gnosticismo. I maestri della gnosi sono presenti in Egitto, a Roma, nel Vicino Oriente. Le scuole si vanno moltiplicando. Il primo a scorgere il pericolo di questa corrente dottrinale per la fede cristiana è Ireneo di Lione. Gli gnostici polarizzano la sua attenzione. Fortemente attaccato alle tradizioni autentiche della Chiesa apostolica, che ha ereditato da Policarpo di Smirne,

[38] J. FRICKEL ha aperto la strada a questa nuova ricerca sull'*Elenchos* di Ippolito: *Die 'Apophasis Megale'*, in *Hippolyt's Refutatio (VI, 9-18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*, OChA 182, Roma 1968. M. Marcovich ha proseguito queste ricerche: *Eighty Fresh Hippolytean Emendations*, in *Antiquité vivante* 21 (1971) 635-658 e *The Naassene Psalm in Hippolytus (Haer. 5, 10, 2)*, in B. LAYTON, *The Rediscovery of Gnosticism* II, Leiden 1981, 770-778. Annuncia pure un volume in corso di stampa a Berlino, *Studies in Graeco-Roman Religions and Gnosticism*. Si veda anche la sua introduzione, in *Hippolytus Refutatio*, cit., ed. critica, Berlin 1986, 1-51, particolarmente sul valore dell'*Elenchos* (pp. 45-51), nel quale Ippolito ha trascritto passi interi dei documenti gnostici in suo possesso. Alla luce dell'*Elenchos* di Ippolito, l'influsso del pensiero ellenistico sulla formazione dei sistemi gnostici deve essere preso in considerazione. Si veda J. RIES, Y. JANSSENS, J.M. SEVRIN (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique, Colloque de Louvain-lá-Neuve, 1980*, Louvain-la-Neuve 1982. Si veda anche lo studio di B. ALAND, *Gnosis und Kirchenväter*, in *Gnosis, Festschrift Hans Jonas*, Göttingen 1978, 158-215 e S. PÉTREMENT (note 109 e 110). Si veda l'ultima pubblicazione di J. FRICKEL, *Das Dunkel um Hippolyt von Rom*, in *Grazer Theologische Studien* 13, Graz 1987.

Ireneo si batte contro le dottrine della scuola valentiniana. Denuncia e confuta la gnosi menzognera. Smaschera gli insegnamenti segreti e, punto per punto, li setaccia al vaglio di una critica severa, mostrando quanto siano piene di incoerenze e contraddizioni, frutto di un'esegesi fantasiosa e falsata dei libri sacri cristiani.

Ma Ireneo non si accontenta di tale confutazione. Al posto degli errori gnostici pone la verità cristiana, sviluppata a lungo nei tre libri che nel suo *Adversus haereses* fanno seguito ai due di denunzia e confutazione. Questa 'dimostrazione' costituisce una vera sintesi teologica dei dati fondamentali della fede cristiana: importanza del Nuovo Testamento, fedelmente custodito e rettamente interpretato; valore delle tradizioni provenienti dagli Apostoli e dai testimoni dell'èra apostolica; dogma di un Dio unico e uno, creatore e infinitamente perfetto, che ha creato ogni cosa mediante il suo Verbo; annuncio dell'Incarnazione da parte dei profeti e impostazione di una vera storia della salvezza; teologia della creazione, dell'incarnazione e della redenzione. Ireneo sostiene che il disprezzo degli gnostici nei confronti del Dio Creatore e della sua opera di salvezza distrugge i fondamenti della fede cristiana. Alle speculazioni gnostiche contrappone senza posa e vigorosamente la parola divina.

Rispetto a Ireneo, Tertulliano allarga il bersaglio: i marcioniti gli sembrano ancor più pericolosi degli gnostici. Si accontenta di esporre il mito valentiniano del *Plērōma*, degli Eoni e della *Sophía*, condendo il racconto di ironia e umorismo. Anziché affrontare l'esegesi gnostica delle Scritture, mostra le realtà fondamentali della fede: incarnazione del Salvatore, passione, risurrezione. Alle speculazioni gnostiche contrappone i fatti cristiani. Mostra come il rispetto di questi fatti e delle tradizioni storiche provenienti dagli Apostoli costituiscano la *regula fidei*. Tertulliano rifiuta una parte notevole della terminologia gnostica e si dà a elaborare una prima terminologia latina della teologia cristiana. Differente è la posizione di Clemente Alessandrino, che, assueto alla filosofia greca, non rifiuta la speculazione cristiana e al rifiuto della falsa gnosi contrappone la vera gnosi cristiana.

Ippolito di Roma si presenta come discepolo di Ireneo, saldissimo nella fedeltà alle tradizioni dottrinali e disciplinari della Chiesa primitiva. Conosce bene la filosofia, i misteri e la magia orientale. Nella scia di Ireneo, attacca le dottrine gnostiche; ma lo fa con uno studio comparato tra il pensiero pagano e una trentina di scuole gnostiche. Una riflessione tutt'altro che superficiale, di vera ricerca comparata sulle origini della gnosi. Arriva a stabilire che la gnosi è nata dal paganesimo ellenistico, di

cui costituisce un'escrescenza e una devianza. A suo modo di vedere, la dimostrazione delle origini pagane della gnosi è sufficiente per la confutazione delle diverse scuole dello gnosticismo. La sua *Refutatio* acquista nuovo interesse alla luce della biblioteca di Nag Hammadi e nel contesto delle discussioni attuali sulle origini dello gnosticismo. L'analisi dei testi gnostici originali che ha davanti e il confronto di questi testi con i differenti sistemi filosofici, con i misteri e con le dottrine astrologiche, portano Ippolito alla conclusione che le dottrine gnostiche derivano non dalle Scritture cristiane, ma dai sistemi religiosi pagani. In un tempo in cui la tesi delle origini cristiane della gnosi si va affermando sempre più sulla tesi che ne ricerca le fonti nell'ebraismo eterodosso, l'*Élenchos* di Ippolito - che, ben documentato, pretende di trovare le origini dello gnosticismo nella vasta corrente del pensiero ellenistico – merita di venir esaminato con tutta serietà.

La scoperta della biblioteca copta di Nag Hammadi e varie ricerche portate avanti fruttuosamente in questi ultimi trent'anni permettono di impostare più chiaramente la problematica dello gnosticismo e del suo rapporto con il cristianesimo. Molte posizioni hanno cercato di equilibrare meglio le piste dei ricercatori. Circa le origini dello gnosticismo ci si pone la questione delle sue componenti ebraiche, cristiane ed ellenistiche. Solo uno studio sistematico e approfondito dei documenti potrà dire quali componenti siano da privilegiare. Occorre dunque sottoporre a nuovo esame entrambe le parti del dossier: i testi dei controversisti cristiani e i testi gnostici delle diverse scuole. Lo studio dei vangeli gnostici e del *Contro le eresie* di Ireneo evidenzia gli elementi cristiani usati da certe scuole gnostiche. Al contrario, le ricerche di H. Jonas e la riabilitazione recente della qualità della documentazione di Ippolito e della serietà della sua interpretazione mostrano che la tesi della componente ellenistica ha basi molto solide. Ma anche gli studi molteplici dedicati all'ebraismo eterodosso, all'apocalittica ebraica e al giudeo-cristianesimo invitano a tener conto degli influssi ebraizzanti presenti nel movimento gnostico. Alla luce delle molte monografie recenti, i testi cui possiamo accedere al presente ci invitano a porci anche la questione se si possa parlare davvero di unità d'origini dello gnosticismo. Per cui, allo stato attuale del dossier, giova continuare a esaminare i testi, cercando di comprendere meglio la natura delle dottrine e degli obiettivi delle diverse scuole.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

B. BARC (a cura di), *Colloque international sur les textes de Nag Hammadi*, Québec, 22-25 août 1978, Peeters, Québec-Louvain 1983.

U. BIANCHI (a cura di), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 aprile 1966*, Brill, Leiden 1967.

ID., *Prometeo, Orfeo, Adamo. Tematiche religiose sul destino, il male, la salvezza*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1976.

ID., *Selected Essays on Gnosticism, Dualism and Mysteriosophy*, Brill, Leiden 1978.

L. CERFAUX, *Gnose préchrétienne et biblique*, in *Dict. Bib. Suppl.* III, Paris 1938, coll. 659-701.

J. DORESSE, *Les livres secrets des gnostiques d'Egypte*, Plon, Paris 1958.

A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Gabalda, Paris 1944-1954 (rist., Les Belles Lettres, Paris 1981).

G. FILORAMO, *Lo gnosticismo*, in ID., *Storia delle religioni*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1995, 5-26.

ID., *L'attesa della fine. Storia della gnosi*, Laterza, Roma-Bari 1983.

J. FRICKEL, *Die Apophasis Megalè in Hippolyt's Refutatio (VI, 9-18): Eine Paraphrase zur Apophasis Simons*, Pont. Institutum orientalium studiorum, Roma 1968.

R.M. GRANT, *La gnose et les origines chrétiennes*, Éditions du Seuil, Paris 1964 [trad. it., *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Il Mulino, Bologna 1976].

R. HAARDT, *Die Gnosis. Wesen und Zeugnisse*, Müller, Salzbourg 1967.

E. HAENCHEN, M. KRAUSE, K. RUDOLPH, *Die Gnosis*, 2 voll., Artemis, Zürich-Stuttgart 1969-71.

HIPPOLYTUS ROMANUS, *Refutatio omnium haeresium*, a cura di M. Marcovich, de Gruyter, Berlin-New York 1986.

IRENAEUS, *Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, a cura di A. Rousseau, Éditions du Cerf, Paris 1984.

H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vandenhoeck & Ruprecht, I, Göttingen 1934, 1964[3]; II, 1966.

ID., *The Gnostic Religion. The Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*, Routledge, London 1992[2] [trad. it., *Lo gnosticismo*, a cura di R. Farina, presentazione di M. Simonetti, SEI Torino 1991[2]].

KL. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Brill, Leiden 1978.

M. KRAUSE (a cura di), *Gnosis and Gnosticism*, Oxford 1975; Brill, Leiden 1977.

B. LAYTON (a cura di), *The Rediscovery of Gnosticism*, Yale, 1978, 2 voll., Brill, Leiden 1980-81.

A.H.B. LOGAN, A.J.M. WEDDERBURN (a cura di), *The New Testament and Gnosis*, In honorem R.Mcl. Wilson, T. & T. Clark, Edinburgh 1977.

J.E. MENARD (a cura di), *Les textes de Nag Hammadi. Colloque de Strasbourg, 23-25 oct. 1974*, Brill, Leiden 1975.

ID., *De la gnose au manichéisme*, Cariscript, Paris 1986.
A. ORBE, *Estudios Valentinianos*, 5 voll., Universitas Gregoriana, Roma 1955-56.
S. PÉTREMENT, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Éditions du Cerf, Paris 1984.
H. POIRIER, *L'hymne de la perle dans le Actes de Thomas. Introduction, texte, traduction, commentaire*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1981.
H.CH. PUECH, *En quête de la Gnose*, 2 voll., Gallimard, Paris 1978 [trad. it., *Sulle tracce della gnosi*, Adelphi, Milano 1985].
G. QUISPEL, *Gnosis und Weltreligion*, Origo, Zürich 1951.
J. RIES, Y. JANSSENS, J.M. SEVRIN (a cura di), *Gnosticisme et monde hellénistique. Colloque de Louvain-le-Neuve 1980*, Ist. Orient., Louvain-la-Neuve 1982.
J. RIES, *Les études gnostiques hier et aujourd'hui*, Centre Hire, Louvain-la-Neuve 1982, 1984[2].
J.M. ROBINSON (a cura di), *The Nag Hammadi Library in English*, Brill, Leiden 1977.
A. ROUSSEAU, *Irénée de Lyon. Contre les hérésies. Dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur*, trad. fr., Cerf, Paris 1984.
K. RUDOLPH, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religions*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1978.
ID. (a cura di), *Gnosis und Gnostizismus*, Wissensch. Buch., Darmstadt 1975.
D.M. SCHOLER, *Nag Hammadi Bibliography, 1948-1969*, Brill, Leiden 1948 e *Nag Hammadi Bibliography, vol. II, 1970-1994*, Brill, Leiden 1997.
J.M. SEVRIN, *Le dossier baptismal séthien. Etudes sur la sacramentaire gnostique*, Peeters, Québec-Louvain 1985.
M. TARDIEU, *Codex de Berlin*, Éditions du Cerf, Paris 1984.
ID., *Les règles de l'interprétation*, Éditions du Cerf, Paris 1987.
M. TARDIEU, J.D. DUBOIS, *Introduction à la littérature gnostique* I, Éditions du Cerf, Paris 1986.
Q.S.F. TERTULLIANUS, *Contre le Valentiniens. Introduction, texte critique, traduction*, a cura di J.L. Fredouille, coll. «Sources chretiennes» 280, Éditions du Cerf, Paris 1980-81.
G. WIDENGREN (a cura di), *Proceedings of the International Colloquium on Gnosticism, Stockholm, August 25-28, 1973*, Brill, Leiden 1975.
R. MCL. WILSON, *Nag Hammadi and Gnosis, Cairo, December 1976*, Brill, Leiden 1978.
ID., *The Gnostic Problem*, A.R. Mowbray and Co. Limited, London 1964.
ID., *Gnose et Nouveau Testament*, Desclée, Paris-Tournai 1969.
Id., *Gnosis and the New Testament*, Blackwell, Oxford 1968.

Capitolo sesto
CRISTIANESIMO E MANICHEISMO. LO SCONTRO TRA DUE RELIGIONI UNIVERSALI DI SALVEZZA

Il manicheismo è una religione di salvezza che porta a maturazione varie dottrine dei maestri della gnosi. Al tempo in cui Ippolito di Roma redige la sua *Refutatio* e tenta di mostrare che la trentina di sètte gnostiche, di cui ricerca le origini, sono branche di un medesimo tronco della religiosità pagana, Mani vive nella comunità elcesaita di Dastumisan, a Babilonia, e sta preparando la sua missione. Dopo aver ripensato le grandi tesi della gnosi, insegnate a partire dal II secolo, Mani le ristruttura attorno al mito dualista radicale Luce-Tenebre e sul modello della Chiesa cristiana fonda una Chiesa gnostica munita di gerarchia, libri sacri, missionari, comunità salvifiche; esige una disciplina e un'ascesi rigorose, modella uno schema di preghiera e liturgia quotidiane. Ormai tutto è pronto per assorbire le diverse sètte e i loro membri nella sua Chiesa, presentata come la vera Chiesa di Gesù Cristo e degli ultimi tempi. Così si spiega la scomparsa progressiva delle scuole gnostiche con l'espandersi della Chiesa manichea, e anche la rapida diffusione del manicheismo, sia in Oriente che in Occidente; tanto più che Mani si sforza di integrare nella sua dottrina dualistica le differenti rivelazioni e religioni già esistenti[1].

[1] H.CH. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1948; *Le manichéisme*, in *Histoire des Religions* II, (Pléiade), Paris 1972, 523-645; *Sur le manichéisme*, Paris 1979; G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961 (trad. ingl., *Mani and Manichaeism*, London 1965); O. KLIMA, *Manis Zeit und Leben*, Prag 1962; L.J. R. ORT, *Mani. A religio-historical Description of his Personality*, Leiden 1967; F. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Paris 1974; J. RIES, *Manichéisme*, in *Catholicisme* VIII, Paris 1977, 304-322 e *Mani et manichéisme*, in *Dict. spirit.* X, Paris 1977, 198-216; M. TARDIEU, *Le manichéisme, Que sais-je?*, Paris 1981 [trad. it., *Il manicheismo*, Giordano, Cosenza 1988].

§ I. MANI «APOSTOLO DI GESÙ CRISTO»

I. MANI, PROFETA E FONDATORE DI UNA CHIESA

Il profeta di Babilonia ha suscitato l'opposizione veemente del mazdaismo sassanide, dei cristiani del suo tempo, dei padri della Chiesa, dello stesso braccio secolare romano. Il magupat Kartir, il capo del clero mazdaico, lo ha fatto condannare a morte come eretico. Il 31 marzo del 302, dietro richiesta del proconsole d'Africa Giuliano, Diocleziano ordina di bruciare gli eletti della setta e i loro libri, di confiscare i beni di tutti i manichei e condannarli alla deportazione[2]. Un vero duello contrappone il manicheismo e la Chiesa cristiana; a tal punto che, durante il Medioevo, il termine «manicheo» diventa sinonimo di eretico. Cercheremo di approfondire le cause e gli orientamenti di fondo di simile conflitto.

1. *L'antica biografia di Mani*

Il primo ritratto di Mani ci è offerto dagli *Acta Archelai*, una *summa* antimanichea redatta da Egemonio verso il 315, e usata dall'intera tradizione patristica, da Epifane sino a Fozio[3]. Secondo gli *Acta*, Mani è uno schiavo babilonese di nome Corbicio, che riceve in eredità quattro libri da un certo Terebinto-Budda, discepolo di Sciziano. Dopo aver studiato tali libri, prende il nome di Manete e si mette a predicare queste dottrine come fossero sua propria rivelazione. Questa immagine di un profeta impostore si è imposta fino al secolo XVIII.

Nel 1734, lo storico calvinista Beausobre impugna questo documento-base dell'informazione occidentale. Aiutandosi con fonti orientali, mostra come Mani sia un profeta che cerca di conciliare la religione di Zaratustra con quella di Gesù[4]. Le scoperte del secolo XIX confermano tale posizione e ci mostrano in Mani il fondatore di una religione universale. Le informazioni principali ci provengono dagli storici arabi Shahrastânî e an-Nadîm. Dobbiamo a quest'ultimo il *Fihrist*, un'enciclopedia terminata a Bagdad

2 J. RIES, *Sotériologie manichéenne et paganisme romain*, in U. BIANCHI, M.J. VERMASEREN (edd.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden 1982, 762-777.

3 L. TRAUBE, *Acta Archelai*, in *Sitz. Akad.*, München 1903, 533-539; CH. BEESON, *Hegemonius. Acta Archelai*, GCS 16, Leipzig 1905; J. RIES, *Acta Archelai*, in *Dict. Rel.*, Paris 1984, 1985², 6-7 [trad. it., in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 14s.].

4 IS. DE BEAUSOBRE, *Histoire de Manichée et du manichéisme*, 2 voll., Amsterdam 1734-39.

verso il 987. Per stendere le sue note su Mani, l'autore si è servito di documenti originali della setta. An-Nadîm presenta Mani come il fondatore di una religione che fonde nel modello biblico le dottrine mazdaiche e il sabeismo dei *mughtasilah* [elcesaiti]. Già dalla fine del secolo XIX si è posta la questione dello gnosticismo di Mani[5].

2. *La biografia copta di Medînet Mâdi*

Attualmente, Mani ci è noto grazie ad alcuni documenti della sua Chiesa. Una prima biografia è ottenibile dai testi copti di Medînet Mâdi, scoperti nel Fayum nel 1930[6]. Nel *Kephálaion 1*, Mani si presenta come il sigillo dei messaggeri della salvezza di cui cita il lignaggio: Seth figlio di Adamo, Enosch, Enoch, Sem figlio di Noè, Budda, Zaratustra, Gesù e i suoi apostoli, tra i quali Paolo. Per precisare la sua missione fa proprie le parole di Gesù:

> «Quando la Chiesa del Salvatore si fu levata in alto, allora si compì il mio apostolato, su cui mi avete interrogato. A partire da quel momento fu inviato il Paraclito, lo Spirito di Verità che è venuto a voi in questa generazione, come ha detto lo stesso Salvatore: 'Quando me ne andrò, vi invierò il Paraclito; e quando il Paraclito verrà, condannerà il mondo per il peccato e parlerà con voi della giustizia e del giudizio'»[7].

Nel *Kephálaion 1*, Mani si considera il restauratore della Chiesa di Gesù e il realizzatore della promessa fatta da Gesù di inviare il Paraclito. Egli evoca anche la sua nascita sotto il regno di Artaban, re dei Parti, sottolineando l'azione del Paraclito che ha formato il suo corpo, o *eikôn*. Afferma che sotto il regno di Ardashir il Paraclito vivente è sceso su di lui e gli ha rivelato il mistero nascosto al mondo e alle generazioni (*Keph.* 1, 15,1-3a). Alla fine del *Kephálaion*, la comunità lo acclama come il Paraclito del Padre e il rivelatore di tutti i misteri (*Keph.* 1, 16,29-31).

[5] J. RIES, *Introduction aux études manichéens*, in ETL 35 (1959) 372-394.

[6] H.J. POLOTSKY (ed.), *Manichäische Homelien*, Stuttgart 1934 (Sigla HM); C. SCHMIDT, H.J. POLOTSKY (edd.), *Kephalaia* I, Stuttgart 1935-1940; A. BÖHLIG (ed.), *Kephalaia* II, Stuttgart 1966 (Sigla K); C.R.C. ALLBERRY (ed.), *A Manichaean Psalmbook* II, Stuttgart 1938 (Sigla PsM).

[7] *Keph.* 1,14, 3-10; *Gv* 16,8-11.

3. La formazione del Profeta nell'ambiente elcesaita

Accanto a questa biografia copta, nella quale lo stesso Mani si presenta alla comunità, disponiamo attualmente di una *Vita* scritta in greco, contenuta nel *Codex Mani*, scoperto recentemente in una tomba di Ossirinco, e redatta su un papiro datato paleograficamente al V secolo. Il titolo ricorrente, ripreso di pagina in pagina, è quello di *perì tês génnēs tu sômatos autû* («a proposito del divenire del suo corpo»). Ci troviamo in pieno contesto gnostico, di caduta di Mani nella materia. Il documento ci presenta il vangelo dell'infanzia e della giovinezza di Mani, tratto dai *testimonia* di alcuni suoi scritti e della sua Chiesa. Racconta gli anni trascorsi dal futuro profeta in mezzo agli elcesaiti, dall'età di 4 anni fino alla sua missione, iniziata a 24 anni[8].

L'elcesaismo ci è noto da una informazione di Ippolito (*Confutazione* IX, 13-17) e da altri testi patristici, che lo descrivono come un battesimo giudeo-cristiano. La setta ha avuto grande successo e nel IV secolo ha assorbito le varie comunità battiste del Giordano. Gli elcesaiti pretendevano di conferire la purificazione dai peccati e la salvezza in virtù di un duplice rito: quello della purificazione del fedele e del suo corpo mediante il battesimo con l'acqua e quello della purificazione degli alimenti mediante una serie di abluzioni. Nel *Codex* le controversie di Mani con gli elcesaiti mettono in risalto l'opposizione tra la legge della comunità e le pratiche pagane. L'elcesaismo affonda le radici nelle tradizioni giudaiche e nel cristianesimo arcaico, con uno sguardo particolare su Gesù, come profeta nella linea abramitica. Mani si scontra con questo ritualismo giudeo-cristiano e gli contrappone la dottrina della salvezza mediante la gnosi.

Grazie al *Codex*, possiamo renderci conto di come la tradizione manichea abbia conservato un certo numero di tratti caratteristici dell'infanzia 'meravigliosa' del suo fondatore: protezione particolare degli angeli; educazione attuata da visioni celesti e miracoli; condotta saggia e prudente in mezzo ai battezzatori; osservanza del 'sigillo delle mani' dietro ordine cele-

[8] H. BRANDT, *Elchasai*, Leipzig 1912, Amsterdam 1971²; J. THOMAS, *Le mouvement baptiste en Palestine et en Syrie*, Gembloux 1935; A. HENRICHS, L. KOENEN, *Ein griechischer Mani-Codex*, in *Zeitschr. Papyr. Epigr.* 5 (1970) 97-216; 19 (1975) 1-85; 33 (1978) 87-119; 44 (1981) 201-318; 48 (1982) 1-59; M. TARDIEU, *Le manichéisme*, Paris 1981 [trad. it., *Il manicheismo*, Giordano, Cosenza 1988]; L. CIRILLO, *Elchasai e gli elchasaiti. Un contributo alla storia delle comunità giudeo-cristiane*, Giordano, Cosenza 1984 (bibl., 131-137).

ste. Così, grazie a vari interventi divini, il giovane Mani riceve un primo insegnamento gnostico, che comprende il rispetto dell'anima vivente del mondo o 'croce di luce', ossia delle particelle luminose prigioniere della materia. Come nel caso di Gesù al tempio, all'età di dodici anni ha fine il vangelo dell'infanzia. Infatti un messaggero celeste (chiamato *at-Taum* in nabateo, *sýzygos* in greco e *saish* in copto: termini tutti che significano 'gemello') discende su Mani per dodici anni e ne porta a termine la formazione in mezzo alla comunità, da cui si stacca pur continuando a vivere esteriormente secondo le sue leggi. Questo 'gemello' è il Paraclito vivente. Così il CMC riporta questo avvenimento decisivo:

> «Nel momento in cui il mio corpo aveva raggiunto la sua perfezione, è disceso subito su di me e mi si mostrò davanti questo Essere di splendore e di potenza, immagine di me stesso»[9].

Mani ha 24 anni. È il momento della rivelazione piena del messaggio della gnosi, trasmessagli dal Paraclito, il quale, dopo aver formato e protetto il suo corpo, viene a prenderne possesso per la salvezza della luce. Le precisazioni del CMC permettono di datare la nascita di Mani al 14 aprile 216. La prima rivelazione avviene il 7 aprile 228, in giorno di plenilunio. La seconda rivelazione ha luogo nel giorno anniversario del suo 24° anno, il 14 aprile del 240 oppure nel giorno del plenilunio (24 aprile).

II. Missione di Gesù e missione di Mani

Il CMC ci ha conservato l'inizio del Vangelo di Mani: «Io Mani, apostolo di Gesù Cristo per la volontà di Dio, il Padre della verità dal quale io pure sono nato»[10]. Nella sua confutazione della *Epistula Fundamenti*, un documento costitutivo che veniva letto nel corso delle assemblee più solenni, Agostino ha trascritto l'*incipit*: «Manichaeus, apostolus Jesu Christi, Providentia Dei Patris»[11]. Il PsM 224 canta Gesù che incorona Mani per aver rifatto la costruzione distrutta, illuminato la via oscura, rimesso in ordine le Scritture piene di confusione (PsM 224, 12, 28-31). Questi tre testi mostrano chiaramente il pensiero del fondatore circa la propria missione.

[9] CMC 17, 9-16; ZPE 19 (1985) 19.

[10] ZPE 19 (1975) 67.

[11] *Cont. Ep. Fundamenti*, V.

1. La missione di Gesù

Consapevole della chiamata divina, Mani si considera lo strumento della rivelazione definitiva, il sigillo ultimo dei messaggeri della salvezza. Ne abbiamo la prova migliore nel *Kephálaion 1*, in cui egli inaugura l'istruzione dei discepoli. Il documento reca un titolo significativo: «A proposito della venuta dell'Apostolo». Dopo una serie di considerazioni generali sulla missione apostolica, Mani evoca brevemente le grandi tappe dello svolgimento storico della salvezza (*Keph.* 1, 12,10-20), che riassumono la storia religiosa dell'umanità da Adamo a Gesù. Poi si sofferma sulla venuta di «Gesù Cristo nostro Signore» (*Keph.* 1, 12,21). Lo svolgimento della vita di Gesù, dalla sua venuta alla sua ascensione, comporta otto avvenimenti (*Keph.* 1, 12,22-34; 13,1-10a). La venuta stessa viene presentata sotto la duplice prospettiva gnostica e biblica. La prima insiste sul corpo spirituale di Gesù, fino a parlare di una sua venuta incorporea (*Keph.* 1, 12,22-24a). La prospettiva biblica fa invece riferimento alla teologia paolina: evoca la forma di schiavo e l'apparenza umana (*Keph.* 1, 12,24b-26). Segue un elenco di eventi della vita di Gesù: manifestazione in mezzo al popolo giudaico, scelta dei dodici e dei settantadue; compimento della volontà del Padre; denuncia di Giuda e tradimento col bacio; processo, condanna, crocifissione e deposizione nel sepolcro. Dopo tre giorni, Gesù risuscita e si fa vedere ai discepoli, li riveste di forza, insuffla su di loro lo Spirito santo e li invia nel mondo intero a predicare la Grandezza (*Keph.* 1, 13,1-10a). Questa sezione catechetica riferisce anche qualche altro avvenimento posteriore, come il coraggio degli Apostoli, la missione di Paolo, la crisi della Chiesa all'indomani della predicazione paolina, l'azione dei due giusti (Marcione e Bardesane) che non riescono a riformare la Chiesa di Gesù. La vera Chiesa di Gesù è infatti risalita nel Regno della Luce e la terra è come un albero senza frutto (*Keph.* 1, 13-10b-35; 14,1-2).

2. La missione di Mani

Abbiamo già citato il testo *Keph.* 1, 14,3-10, che riprende *Gv* 16,8-11, dove Gesù annuncia la venuta del Paraclito[12]. Presentando la sua missione in tal modo, Mani si dà il doppio obiettivo di restaurare la Chiesa di Gesù e di realizzare l'opera del Paraclito, conformemente alle parole di Gesù. Nel testo di Giovanni, la testimonianza dello Spirito ai discepoli è riferita

[12] Si veda la nota 7 del presente capitolo.

al peccato, alla giustizia e al giudizio. Mani conserva i tre dati; tuttavia, come per la missione di Gesù, li inserisce in una prospettiva gnostica che modifica il senso del testo. In effetti, nel testo del vangelo si afferma che il Paraclito «condannerà il mondo riguardo al peccato, alla giustizia e al giudizio»: la triplice condanna è rivolta al mondo. Modificando leggermente il testo, Mani vi introduce due gruppi di uditori: da una parte, il mondo condannato dal Paraclito; dall'altra, il gruppo dei discepoli, ossia gli gnostici. Con questi discepoli il Paraclito parla della giustizia e del giudizio. Non si dimentichi che, nel linguaggio manicheo, la giustizia e il giudizio costituiscono il messaggio della gnosi. Servendosi di un testo di Giovanni modificato in senso gnostico, Mani si presenta come il Paraclito annunciato da Gesù.

3. *La rivelazione dei misteri*

Dopo aver situato chiaramente la propria missione nella storia della salvezza, dopo aver mostrato che Gesù lo ha incaricato di fondare «la Chiesa del Paraclito», Mani passa a rivelare i dodici misteri. Accanto al credo della missione, troviamo il credo della fede gnostica:

> «Il Paraclito Vivente è sceso su di me e ha parlato con me. Mi ha rivelato il mistero nascosto ai mondi e alle generazioni, il mistero della profondità e dell'altezza. Mi ha rivelato il mistero della luce e delle tenebre, il mistero della lotta, della guerra, della grande guerra iniziata dalle tenebre. Mi ha pure rivelato come [...] è avvenuta la mescolanza della luce e delle tenebre, e come questo mondo sia stato creato. Mi ha anche spiegato come furono fissate le barche affinché gli [...][13] di luce possano prendervi posto in vista della liberazione della luce. [...] Mi ha fatto comprendere il mistero della creazione di Adamo, il primo uomo, e il mistero dell'albero della conoscenza di cui Adamo ha mangiato, e che gli ha aperto gli occhi. Mi ha insegnato il mistero degli apostoli inviati nel mondo per scegliere le Chiese, il mistero degli eletti e dei loro comandamenti, [...] il mistero dei catecumeni, del loro aiuto e dei loro comandamenti, il mistero dei peccatori e delle loro opere e del castigo che li aspetta. Così tutto ciò che è avvenuto e tutto ciò che avverrà mi è stato rivelato dal Paraclito»[14].

Questo simbolo di fede elenca i dodici misteri rivelati a Mani dal

[13] Parola copra illeggibile sul manoscritto. Il curatore ha supplito con «dèi».

[14] *Keph.* 1, 15,1-20.

Paraclito. Si tratta dei dodici dogmi che costituiscono la sintesi della gnosi dualista: i due regni, la luce e le tenebre, la loro lotta, la mescolanza della luce con le tenebre, la costituzione del mondo, la liberazione della luce ovvero il mistero della salvezza, la creazione di Adamo, il mistero della gnosi, la missione degli inviati, i misteri degli eletti, dei catecumeni e dei peccatori. In questo simbolo di fede troviamo connessi, da un lato, i misteri dualistici centrati sui due principi luce-tenebre; dall'altro, la missione gnostica nel suo aspetto di lotta e combattimento delle tenebre contro la luce.

Nella prospettiva gnostica dei tre tempi, la storia biblica della salvezza viene a trovarsi modificata radicalmente. Il primo tempo, di separazione dei due regni sin dalle origini, esige che il Dio del regno della Luce e il Principe delle tenebre siano coeterni. Il secondo tempo abbraccia gli avvenimenti cosmici provocati dal loro scontro: caduta di una parte della luce nella materia tenebrosa, creazione del mondo, processo di liberazione delle particelle di luce; è il tempo intermedio della mescolanza. Il terzo tempo condurrà al ritorno definitivo alla situazione originale. L'insieme dei *Kephálaia* è dedicato alla catechesi. Si tratta di spiegare il duplice credo della fede dualista e della missione gnostica. E in questa spiegazione intervengono i miti orientali che Mani ricupera e adatta.

III. La Chiesa gnostica di fronte alla Chiesa cristiana

1. *Le Scritture sacre*

Agli occhi di Mani il fallimento di Zaratustra, di Budda e di Gesù si spiega col fatto che essi hanno dimenticato di scrivere essi stessi i testi della loro rivelazione. Di conseguenza, il Profeta si cura di redigere di persona le sue Scritture, costituendo un *corpus* di libri canonici contenenti la rivelazione destinata alla sua Chiesa. Facendosi maestro nell'arte della grafia, del disegno, della pittura, Mani inventa un alfabeto siriaco di ventidue lettere e lascia in eredità ai discepoli un tesoro scritturistico incomparabile[15].

Alla luce della nostra documentazione attuale, M. Tardieu propone di attribuire a Mani nove scritti. In primo luogo, il canone ufficiale che com-

[15] P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, 2 voll., Paris 1918; M. Tardieu, *Le manichéisme*, Paris 1981, 41-71, presenta una eccellente sintesi delle nostre conoscenze attuali degli scritti di Mani [trad. it. cit.].

prende sette scritti: *Vangelo*, *Tesoro*, *Misteri*, *Leggende*, *Giganti*, *Lettere*, *Inni* e *Preghiere*. Prima di tutti viene il *Vangelo*, che spiega come Mani sia il Paraclito annunciato da Gesù. Il *Tesoro* costituisce un'apologia della nuova Chiesa. Il libro dei *Misteri* presenta una miscellanea di scritti dottrinali e di punti controversi rispetto alle altre religioni. *Leggende* e *Giganti* raccolgono l'insieme dei racconti mitici. Le *Lettere*, di cui ci restano solo dei frammenti, erano destinate, come quelle di Paolo, ai capi delle missioni e alle comunità. L'eucologio del Fayum, il *Psalmbook*, ci permette un contatto diretto con la liturgia manichea. Accanto al canone ufficiale giova anche ricordare lo *Sbabuhragan*, dedicato a Shâpur I, e l'*Arzhang Mani* (*Eikōn* in greco), che illustra la teogonia e la cosmogonia dualiste. L'esegesi dei testi copti di Medînet Mâdi ci mostra che la Chiesa di Mani considera questo canone come il documento ufficiale della rivelazione ultima e definitiva.

2. *Gesù e la salvezza gnostica*

Nell'ordinamento gnostico della salvezza, Gesù occupa il posto centrale. I testi manichei lo presentano sotto tre figure, in cui i tratti mitici si mescolano con quelli storici in maniera assai curiosa.

La prima figura, descritta ampiamente nel *Kephálaion 16*, è quella di Gesù-Splendore. Ci troviamo nel contesto gnostico della quinta Grandezza luminosa del Regno. Il Padre della Grandezza incarica Gesù-Splendore di riconquistare le particelle luminose rubate dalle tenebre. Nel corso di questa missione Gesù trasmette il messaggio della salvezza alla prima coppia umana, Adamo ed Eva (*Keph.* 16, 54,4-5); poi procede alla riconquista della luce, grazie al Grande Pensiero e alla Gnosi, con i due diadochi Appello-Ascolto. Gesù-Splendore costituisce un ingranaggio della salvezza cosmica.

La seconda figura manichea di Gesù ha vari nomi. Nel *Contra Faustum* (XX, 2), Agostino fa dire a Fausto che, per l'effusione dello Spirito santo, la terra ha concepito e generato lo *Jesum patibilem*, che è la vita e la salvezza degli uomini. Un testo analogo si ritrova nel *Contra Secundinum* (2-3): in bocca al contradditore manicheo si fa questione del Salvatore «crocifisso nel mondo intero e in ogni anima». I *Kephálaia* copti parlano di «croce di luce», anima del mondo. Per rispetto verso quest'anima del mondo, Mani ha imposto il «sigillo delle mani» (*Keph.* 85, 208-213). Il CMC ci fa sapere che questa idea era già presente nel pensiero e nella pratica di Mani quando ancora viveva in mezzo agli elcesaiti. Siamo davanti alla struttura gnostica della redenzione cosmica. L'anima del mondo è costituita da tutte le

particelle di luce incatenate nella materia. È il Gesù sofferente. Attorno alla liberazione di questa luce prigioniera si organizza la vita, il pensiero, la preghiera, l'ascesi e l'etica della Chiesa di Mani.

La terza figura di Gesù, che comprende le due precedenti, aggiunge alla dimensione mitica e gnostica una certa dimensione storica. Si tratta infatti di Gesù Cristo venuto in questo mondo, in mezzo al popolo giudaico. Abbiamo visto come Mani abbia integrato una serie di tratti storici nel credo della missione gnostica formulato nel *Kephálaion 1*. Tale figura storica di Gesù è infatti indispensabile a Mani per giustificare la propria missione di restauratore della Chiesa di Gesù. Nondimeno comporta anche dei caratteri gnostici, in quanto il corpo di Gesù non è altro che un corpo spirituale. In quanto cattiva e tenebrosa, la materia deve essere tenuta lontana da tutto ciò che riguarda il Regno della luce e il Salvatore.

Nella religione di Mani le tre figure di Gesù ci permettono di farci un'idea dell'orientamento della cristologia manichea, quale terribile punta di lancia della propaganda gnostica nelle comunità cristiane[16].

Nell'eucologio copto di Medînet Mâdi, troviamo una raccolta di trentacinque inni a Cristo, che il curatore ha intitolato *Salmi a Gesù*[17]. Peraltro, gli *Inni di Bêma* accordano a Cristo il primo posto nel perdono dei peccati. Le due raccolte liturgiche imprimono all'attività di Gesù, giudice dei credenti, una tinta nettamente paolina. Nel manicheismo, quale religione della salvezza della luce, Gesù occupa il posto di Salvatore delle anime. Così, sia nei testi liturgici che nelle formule di preghiera, la cristologia gnostica si presenta come una mescolanza di tratti neotestamentari attinti al tema «Gesù luce del mondo» e di elementi provenienti dalle teologie solari, particolarmente egiziane e mitriache[18]. La persona di Gesù, celebrata e cantata dalle assemblee della Chiesa di Mani, doveva sembrare assai vicina al Cristo della liturgia cristiana. Il fatto spiega insieme il pericolo e il successo della propaganda manichea in mezzo ai cristiani, e l'ardore della lotta dei padri della Chiesa contro la setta.

[16] E. WALDSCHMIT, W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Berlin 1926; E. ROSE, *Die manichäische Christologie*, Wiesbaden 1979 (bibl., 183-186).

[17] C.R.C. ALLBERRY, *A Manichaean Psalmbook* II, Stuttgart 1938, 49-97.

[18] J. RIES, *Jésus-Christ dans la religion de Mani*, in *Augustiniana* 14 (1964) 437-454; *Théologie solaire manichéenne et culte de Mithra*, in U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae*, Leiden-Roma 1979, 761-776; *Les titres néotestamentaires du Christ dans la liturgie gnostique de Médînet Mâdi*, in *Studia biblica* 1978, *Sixth International Congress on Biblical Studies, Oxford 1978*, III, Sheffield 1980, 321-336.

3. *La Chiesa cristiana e la Chiesa manichea*

Per Mani la Chiesa è il luogo della salvezza. Rifacendosi all'opera di Gesù all'indomani della missione di Paolo, di Marcione e di Bardesane, Mani si dedica al triplice compito apostolico di proclamare la rivelazione ricevuta dal Paraclito, di trasmetterla nelle Scritture, di organizzare la Chiesa scegliendosi dei discepoli. Le molteplici informazioni sui viaggi missionari del fondatore e dei suoi discepoli mostrano che l'annuncio del messaggio dualista ha costituito una sua preoccupazione costante. Tale annuncio ha avuto inizio al momento in cui lo Spirito vivente ha lanciato l'appello della salvezza all'uomo primordiale, stordito dalla caduta nella materia e tenuto prigioniero dalle Tenebre.

Persuaso che la Chiesa cristiana visibile non è la vera Chiesa di Gesù, Mani si fa carico di riedificarla, dandole una struttura gerarchica che sia conforme a quella delle origini. Allo stesso tempo, le dà un'organizzazione dualista, ispirata forse alla gnosi, o fors'anche all'esperienza buddista. Nella Chiesa manichea, gli uditori o catecumeni sono i più numerosi. Spetta a loro l'organizzazione economica e sociale della comunità. Tenuti a un minimo di doveri etici, possono sposarsi e dedicarsi a vari lavori. Gli eletti, o giusti, invece costituiscono il gruppo ristretto dei santi e dei perfetti, «la buona scelta». Sono tenuti all'osservanza dei tre sigilli: delle mani, dei seni e della bocca. Responsabili del messaggio, della sua purezza e della sua diffusione, sono legati a una verginità totale e si astengono da ogni lavoro dedicandosi all'attività missionaria permanente. Tra questi religiosi vengono reclutati i preti (*presbyteri*), i 72 vescovi (*episcopi*), i 12 maestri (*magistri*) e il *Princeps*, successore di Mani.

È mediante la pratica della giustizia (*dikaiosýnē*) che i manichei si distinguono dagli altri uomini e si separano dal mondo[19]. Essa innanzitutto concerne gli eletti, e attraverso di loro si manifesta agli occhi di tutti. Il sigillo del seno prescrive la continenza totale, proibisce ogni contatto sessuale e si contrappone alla procreazione. Comanda anche un digiuno permanente. Il sigillo della bocca proibisce ogni parola nociva, essendo la bocca dell'eletto consacrata al messaggio. Ordina anche delle prescrizioni alimentari assai rigorose, tese al dominio degli arconti e alla liberazione delle particelle di luce contenute nella frutta e nei legumi. Il sigillo delle mani impone il rispetto della croce di luce, per non far soffrire lo *Jesus patibilis*. Un secondo aspetto della giustizia degli eletti è quello

[19] *Keph.* 1, 15,1-20.

della *sophía*: l'ideale missionario che apporta la fede, la grazia benevolente e il calore fraterno (*Keph.* 80, 192, 17-21). La giustizia degli uditori è partecipazione a quella degli eletti e ai tre sigilli; ma con un secondo risvolto importante: quello del dono orientato alla crescita della Chiesa gnostica. La confessione regolare dei peccati contribuisce a mantenere la purità gnostica delle anime e della comunità[20].

Le tre figure di Gesù, le *Scritture* sante, la struttura gerarchica, la pratica dei comandamenti e della confessione sono le caratteristiche principali che, agli occhi di Mani, fanno della sua Chiesa la vera Chiesa di Gesù. Restano da aggiungere la preghiera e la liturgia. Il manicheo è un uomo di preghiera, essendo la preghiera parte costitutiva dell'economia della salvezza. Il suo spazio si situa nel dialogo tra il Regno e la Luce tenuta prigioniera[21]. L'Appello (*Tôchme*) è la parola creatrice del Padre; ed è anche il messaggio lanciato all'uomo primordiale e il prototipo del messaggio gnostico. L'Ascolto (*Sôtme*) è l'accettazione gioiosa delle rinunce. Il dialogo permanente Appello-Ascolto costituisce il meccanismo gnostico della salvezza cosmica.

La Chiesa manichea celebra ogni anno la festa della Pasqua, quale vertice della propria liturgia. Chiamata *Bêma* (trono, o tribuna), la festa cade tra la fine di febbraio e l'inizio di marzo, al termine di un digiuno rigoroso di ventisei giorni, che ricordano le torture subite da Mani nella prigione di Bêlapat prima della sua morte, avvenuta probabilmente il 26 febbraio 277[22]. Applicata dapprima al percorso in cinque tappe, la parola finisce per designare l'assemblea, il giorno della celebrazione e poi la stessa solennità. *Bêma* è il giorno del perdono, istituito da Mani stesso. Ed è anche il memoriale della passione di Mani, presentata come una crocifissione (*Stáurōsis*). Infine, è la festa annuale della gnosi, che mette in risalto la vittoria del Regno della Luce. Si tratta di una autentica celebrazione pasquale.

Mani si è presentato come il Paraclito annunciato da Gesù. Posto a compimento di una lunga fila di messaggeri della salvezza, si ritiene incaricato di fondare

[20] J. RIES, *Commandements de la justice et vie missionnaire dans l'Eglise de Mani*, in M. KRAUSE (ed.), *Gnosis and Gnosticism. Seventh Intern. Conference on Patristic Studies, Oxford 1975*, Leiden 1977, 93-106; *L'enkrateia et ses motivations dans les Kephalaia coptes de Médînet Mâdi*, in U. BIANCHI (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985, 369-391.

[21] J. RIES, *Le dialogue gnostique du salut dans les textes manichéens coptes*, in *Miscellanea J. Vergote*, OLP 6-7, Louvain 1975, 509-520.

[22] J. RIES, *La fête de Bêma dans l'Eglise de Mani*, in *REA* 22 (1976) 218-233.

la vera Chiesa di Cristo. Dopo aver rotto i ponti con il battesimo giudeo-cristiano degli elcesaiti, Mani sceglie la gnosi quale via unica di salvezza per l'uomo. Elabora quindi il suo credo, in cui troviamo, attorno al perno centrale del pensiero dualista iraniano, una sintesi delle teorie gnostiche, della teologia cosmica e solare dei culti orientali, e anche la figura centrale di Gesù. Riprendendo i dati storici nella misura in cui servono a giustificare la sua missione, Mani costruisce una cristologia gnostica e sul modello della Chiesa cristiana organizza una Chiesa gnostica rivale, da lui presentata come l'unica vera Chiesa di Gesù Cristo. Questa nuova visione del manicheismo, resa possibile dalle scoperte recenti, permette di capire a fondo la lotta dei Padri contro Mani, contro i suoi discepoli e contro la sua Chiesa.

§. II. I CRISTIANI CONTRO I MANICHEI

Quale religione del Libro e quale religione universale di salvezza, il manicheismo ha la pretesa di prendere il posto di tutte le altre religioni, considerate come semplici tappe in attesa della rivelazione definitiva. Già insediata in tutto l'Iran sassanide alla morte di Shapûr, verso il 272-273, la religione di Mani si scontra duramente con l'ortodossia mazdaica in piena rinascita; il suo capo religioso Kartir fa condannare a morte il rivale da parte del re Bahram I, nel 277. Nel momento in cui Diocleziano intraprende la riforma dell'Impero romano, il manicheismo gli si para davanti nei termini di un pericolo immenso. Scuotendo la religione degli antichi, la nuova dottrina scalza le tradizioni sociali che fanno da base alla società romana. Il rifiuto del lavoro, basato sulla dottrina dualista dei due princìpi e che si concretizza nel «sigillo delle mani», mette in pericolo l'economia imperiale. Le dottrine cosmogoniche del mito manicheo sfociano nel «sigillo del seno», che comporta il rifiuto della procreazione proprio nel momento in cui Diocleziano lancia la sua grande riforma della famiglia. Fondandosi su motivazioni politiche, economiche e sociali, l'editto del 302 punta all'annientamento della nuova religione, venuta dalla Persia nemica di Roma. Gli imperatori romani non esiteranno a servirsi puntalmente dell'editto di Diocleziano[23]. Un secolo dopo la nascita del fondatore, la Chiesa di Mani è diffusa in tutto l'Occidente e l'Oriente, presentandosi ovunque come la vera Chiesa di Gesù Cristo. I cristiani reagiscono vigorosamente contro la propaganda manichea. La documentazione abbondante lasciataci dai controversisti permette di situare i differenti aspetti della lotta tra le due Chiese rivali e di precisare le argomentazioni elaborate dai cristiani.

[23] EM. DE STOOP, *Essai sur la diffusion du manichéisme dans l'Empire romain*, Gand 1909; si veda anche la nota 2 del presente capitolo.

I. I CRISTIANI AL CROCEVIA DELLE STRADE MISSIONARIE DEL MANICHEISMO

«Sono venuto dal paese di Babele per far risonare un grido nel mondo intero»[24]. Queste parole di Mani ci fanno capire lo zelo missionario del fondatore, che traccia di persona l'itinerario dei suoi primi viaggi missionari: India, Persia, Mesenia, Babilonia, Assiria (*Keph.* 1 e 76). Le scoperte del nostro secolo in Asia centrale mostrano l'intensa attività missionaria che, attraverso la *via serica*, porta fino in Siberia e in Cina la religione della luce. E, ancor più di quelle orientali, le strade missionarie dell'Occidente sono tutte puntellate di vestigia manichee, e soprattutto degli scritti dei polemisti contro le dottrine del Profeta[25].

Preparata al dualismo dalla gnosi di Bardesane, la Siria è un terreno accogliente per Mani, che usa una lingua aramaica per la redazione di parte dei suoi testi. Efrem di Nisibi († 373) dà libero corso a tutta la sua energia ed eloquenza per opporsi all'infiltrazione dei manichei nella Chiesa cristiana[26]. In questa stessa epoca, Afraate dichiara, nella sua terza omelia, che Mani ha fatto uscire dalle tenebre l'antica religione caldea proveniente da Babilonia[27]. Nonostante la lotta contro le dottrine dualiste, una comunità manichea resta fiorente a Edessa nel V secolo. Ad Antiochia, verso il 390, nelle sue *Omelie sul vangelo di Matteo*, Giovanni Crisostomo lancia i dardi della sua eloquenza contro la setta, dimostrando che i due Testamenti hanno un medesimo legislatore e che l'Antico prepara il Nuovo[28]. Due cro-

[24] Frammento Turfan M 4. Si veda anche H. IBSCHER, presentazione del K. 154, inedito, in *Ein Mani-Fund in Ägypten*, Berlin 1933, 44-63; J. RIES, *La pluralité des langues devant la conscience religieuse de Mani*, in *3e et 4e Colloque d'histoire des religions 1978-1979*, Société Ernest Renan, Paris 1979, 95-101, e *Les religions au regard les unes des autres*, in RTL 12 (1981) 115-123.

[25] Sulla riscoperta progressiva di questi documenti patristici, si veda J. RIES, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches*, in ETL 33 (1957) 454-482 e 35 (1959) 362-409; ID., *Les Études manichéennes*, Louvain-la-Neuve 1988.

[26] C.W. MITCHELL, *S. Ephraim's prose refutation of Mani, Marcion and Bardesane*, 2 voll., London 1912-1921: pone in risalto l'opera di Efrem, sulla quale torneremo più avanti.

[27] W. WRIGHT, *The homelies of Aphraates, the Persian Sage* I, London 1869; I. HAUSHERR, *Aphraate*, in DS I, 1936, 746-752.

[28] Su Giovanni Crisostomo si veda J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 427-485; A. WENGER, *Saint Jean Chrysostome*, in DS VIII/1, Paris 1974, 331-355. Per gli studi antichi, si veda C. BAUR, *Saint Jean Chrysostome et ses oeuvres dans l'histoire littéraire*, Louvain-Paris 1907: quest'opera costituisce una vera miniera di informazioni bibliografiche. Si veda anche A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.

nisti ecclesiastici tardivi parleranno ancora delle dottrine dualiste: Barebreo nel secolo XIII e Michele il Siro, patriarca giacobita di Antiochia dal 1166 al 1199[29].

Tito, vescovo di Bostra, capitale della provincia romana di Arabia, redige il trattato *Contro i manichei* per sostenere la fedeltà dei cristiani della Decapoli[30]. Tito († 371) ha letto il *Libro dei Misteri*. Nelle quattro parti della sua opera confuta il mito manicheo dell'assalto delle Tenebre contro la Luce (I); difende la dottrina cristiana della creazione (II); critica la nozione manichea di rivelazione e di ispirazione e si dà a difendere l'Antico Testamento (III); combatte infine la manipolazione gnostica del Nuovo Testamento, opponendo la dottrina dell'incarnazione al dualismo eretico (IV). Il trattato di Tito riprende le citazioni manichee tratte dagli scritti del Profeta e dei suoi discepoli. Il *Contro i manichei* del vescovo di Bostra è un'opera preziosa, alla quale hanno attinto i controversisti cristiani posteriori.

La redazione degli *Acta Archelai* (verso il 315) costituisce la prova della grande diffusione del manicheismo nell'Impero romano all'epoca di Costantino. Redatta da Egemonio, questa *summa* antimanichea si propone di fornire argomenti ai cristiani che vogliono combattere l'eresia dualista. La forma dell'opera, che presenta due discussioni avvenute tra Archelao, vescovo di Charchar in Mesopotamia, e Mani, è un semplice espediente letterario scelto per l'esposizione degli argomenti. Il documento viene citato da Cirillo di Gerusalemme nel 348, nella sua sesta catechesi, dedicata all'eresia manichea. Gerolamo lo ha letto nella versione greca ed Epifanio se ne è servito per redigere la 66ª notizia del suo *Panarion*. Verso il 400, una traduzione latina degli *Acta* circola a Roma e in Africa. Nel secolo VI ne troviamo copie in Italia, all'epoca delle condanne di Gelasio I e di Gregorio Magno. A partire dal IX secolo i manoscritti degli *Acta* si vanno moltiplicando in Francia, dove risultano utili nella lotta contro gli albigesi e contro i catari. Documento di controversia, gli *Acta* costituiscono una confutazione sistematica delle principali dottrine di Mani. La critica moderna ha comprovato che le informazioni sulle origini di Mani sono del tutto inesatte[31].

[29] J.B. CHABOT, *Chronique de Michel le Syrien*, 5 voll., Paris 1899-1904; informazioni su Mani, in I, 198-201.

[30] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 361-364. Edizioni: PG 18, 1069-1264. Testo siriaco di P.A. DE LAGARDE, *Titi Bostreni contra Manichaeos*, Berlin 1859, Hannover 1924; J. SICKENBERGER, *Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomelien*, TU 21/1, Leipzig 1901. Studi: R.P. CASEY, *The Text of the Anti-Manichaean Writing of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*, in HThR 21 (1928) 97-111.

[31] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 362-364; A. OBLASINSKI, *Acta disputationis Archelai et Manetis*,

Verso il 350, a Gerusalemme, Cirillo dedica una catechesi all'istruzione dei catecumeni provenienti dal manicheismo[32]. Un secolo dopo la morte del fondatore, la Chiesa manichea è insediata attorno al Mediterraneo. Nel 376-377 Epifanio, vescovo di Salamina di Cipro, dedica agli insegnamenti di Mani la confutazione più estesa della sua opera *Contro le eresie*, nota sotto il nome di *Panarion*[33]. La documentazione storica, attinta dagli *Acta Archelai*, costituisce la prima parte dell'informazione. Nella seconda parte, ispirata a Tito di Bostra (che ha scritto il suo trattato una decina di anni prima), Epifanio attacca il dualismo pagano cui Mani si ispira. La terza parte prende di petto il mito e le pratiche della Chiesa manichea. Nella quarta parte, infine, Epifanio impugna, come i suoi predecessori, il problema della manipolazione del testo biblico da parte della setta.

Quanto alle strade missionarie africane, presto l'Egitto diventa un centro importante di espansione dello gnosticismo. Anzi nel III secolo, si presenta come una piattaforma girevole per la conquista manichea dei paesi del Mediterraneo. Mescolati tra i mercanti nei porti del Mar Rosso, i discepoli del Profeta si raggruppano nella Tebaide, sfuggendo ai controlli romani. A sud di Assiut (Licopoli) la città di Hypsêlê fa da punto di congiunzione tra Babilonia e il Mediterraneo. Alessandro di Licopoli diventa membro della setta, ma poi l'abbandona e si converte al cristianesimo. In nome della ragione, confuta le dottrine che ha conosciuto a contatto con la comunità del Profeta. Abbiamo a che fare con una delle prime confutazioni del manicheismo centrate non sul cristianesimo o sulla Bibbia, ma sulla filosofia e la ragione. Lo scritto sembra contemporaneo agli *Acta Archelai*[34]. In questa stessa epoca, la lettera pastorale di un vescovo di Alessandria mette i fedeli in guardia dalla propaganda di donne manichee, che girano di casa in casa a propagare il messaggio dualistico[35]. Manifestamente, gli eletti della Chiesa manichea tentano di reclutare seguaci tra le comunità cristiane.

diss., Leipzig 1874; L. TRAUBE, *Acta Archelài-Vorbemerkung*, in *Sitz. Akd.*, München 1903, 533-539; C.H. BEESON, *Hegemonius. Acta Archelai*, GCS 16, Leipzig 1905.

[32] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 365-380.

[33] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 387-400; R. TANDONNET, *Epiphane de Constantia*, in DS IV/1, Paris 1960, 854-861. Edizione: K. HOLL, *Panarion*, Leipzig 1933; ediz. e trad. italiana di C. RIGGI, *L'ancora della fede*, Città Nuova, Roma 1977 (bibl., 399-423); ID., *Epifanio contro Mani*, Roma 1967.

[34] FR. COMBEFIS, *Bibliothecae Graecorum Patrum auctorium novissimum* II, Paris 1672, 1-2, testo greco-latino; 2ª ed. A. GALLAND, *Bibliotheca Veterum Patrum* IV, Venezia 1768, 74-88, testo greco-latino; PG 18, 409-448; A. BRINKMANN, *Adversus Placita Manichaei*, Leipzig 1895.

[35] C.H. ROBERTS, *Catal. Greek Lat. Papyri* 3, Manchester 1938, n. 469.

L'editto di Diocleziano del 302 non riesce ad arrestare la propaganda manichea. Ne abbiamo una prova nel trattato *Contro i manichei* di Serapione, vescovo di Thmuis, nel Basso Egitto, e amico di Antonio l'Eremita. Nel 339, Atanasio gli invia una delle Lettere Festali. Nel suo *De viris illustribus* 99, Gerolamo lo chiama *scholasticus* per la sua grande erudizione e considera il suo trattato un *egregius liber*[36]. L'opera è polemica. Non descrive le dottrine manichee, ma le confuta con una critica puntata essenzialmente sulla teoria dualista e sull'esegesi manichea della Bibbia. Mostra anche l'illogicità e l'inconsistenza dei dogmi manichei.

Un'altra prova dell'attività manichea nel Basso Egitto ci è offerta da Didimo, soprannominato il Cieco, uno dei capi della scuola catechetica di Alessandria nel secolo IV[37]. Legato al pensiero teologico di Clemente e di Origene, ne sviluppa la spiritualità. Nel suo *De Trinitate* e nel suo *De Spiritu Sancto* polemizza contro la setta. Redige anche un breve trattato contro le dottrine dualiste: forse un estratto da un'opera più importante, visto che alcuni passi riportati da Giovanni Damasceno non figurano nell'opuscolo che possediamo. Pur essendo un'opera di confutazione filosofica degli errori manichei, vi si impugna anche la manipolazione dei testi sacri. Manifestamente i cristiani considerano l'esegesi gnostica della Bibbia come uno dei grandi pericoli del manicheismo.

Dall'Egitto il manicheismo si diffonde nell'Africa proconsolare e nella Numidia: il montanismo aveva già preparato gli animi ad accogliere le dottrine asiatiche. Dal 373 al 383 anche Agostino è tra gli uditori assidui delle riunioni manichee, ma finisce per staccarsi dai suoi correligionari; anzi, per quindici anni lotterà contro di loro senza risparmio di colpi. Dopo Agostino anche i Vandali infliggeranno un colpo durissimo al manicheismo africano[38]. Nell'Africa proconsolare il proselitismo manicheo si rivolge in primo luogo ai cristiani per reclutare adepti tra le loro file e il Nuovo Testamento dovrebbe costituire il terreno dell'incontro. Così si spiega anche l'opera di Agostino, di cui presto diremo.

Cacciati dall'Africa, i manichei rifluiscono verso la Spagna, la Gallia, l'Italia.

[36] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 81-87; R.P. CASEY, *The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis*, in *Har. Theol. Rev.* 21 (1928) 97-111. Ed. del testo a cura di R.P. CASEY, *Serapion of Thmuis. Against the Manichees*, Cambridge (USA) 1931.

[37] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 87-102; G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris 1910; J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Alexandria*, TU 29/3, Leipzig 1905; testo del *Contra Manicheaos*, in PG 39, 1085-1110.

[38] FR. DECRET, *L'Afrique manichéenne (IV-V^e^ siècles). Etude historique et doctrinale*, 2 voll., Paris 1978.

Nel 434 Vincenzo di Lérins li combatte nel suo *Commonitorium*[39]. Al loro fondatore, egli oppone la tradizione apostolica. Nel 526, a Lione, una formula di abiura mostra come la presenza manichea in Gallia sia ampiamente diffusa[40]. Cesario, vescovo di Arles dal 503 al 543, denuncia al suo gregge gli *immundissimi manichaei*[41]. Né l'Italia resta immune. Basti ricordare gli editti imperiali di Valentiniano I, nel 372; di Teodosio I, nel 381; di Giustiniano, nel 529. Nel 444 il papa Leone Magno indirizza una lettera ai vescovi italiani per metterli in guardia dalla presenza dei manichei nel loro clero e nelle loro comunità.

Se molti cristiani entrano nella Chiesa di Mani, sono anche molti quelli che tornano alla Chiesa di Cristo, ricondotti dalle discussioni, polemiche, omelie e scritti vari, per le vie della persuasione, del timore o della delusione. Ma in tal caso devono rinunciare pubblicamente all'errore. Alcune formule di abiura arrivate fino a noi ci permettono di conoscere l'atteggiamento della gerarchia cattolica nei confronti dei seguaci di Mani, oltre a offrirci informazioni sulla setta. Il primo testo è il cosiddetto *Commonitorium* di Vincenzo di Lérins. Disponiamo anche di formulari usati a Roma, a Milano, in Gallia, in Oriente. I redattori di questi testi hanno attinto alla letteratura antimanichea e anche antipaulianista, nel caso della Chiesa di Bisanzio[42]. La questione delle formule di abiura ci fa cogliere più da vicino gli incontri e scontri in atto tra la Chiesa di Mani e la Chiesa cattolica. Considereremo due casi specifici; il primo, orientale, con Efrem; e il secondo, occidentale, con Agostino.

II. Efrem di Nisibi (306-373) contro i manichei

Nato da una famiglia cristiana di Nisibi in Mesopotamia, Efrem riceve un'eccellente educazione umanista e cristiana, nella quale anche il vescovo

[39] A. Di Berardino (ed.), *Patrologia* III, Marietti, Casale Monf. 1978, 517-521. Si veda anche G. Bardy, *Vincent de Lérins*, in DThC 15 (1950) 3045-3055; edizione PL 50, 630-638 e 638-686; A. Jülicher, *Vincenz von Lerins. Commonitorium*, Tübingen 1925 (trad. fr. P. de Labriolle, Paris 1906, rist. 1978).

[40] PL 65, 23-28.

[41] G. Bardy, *Saint Césaire*, in DS II/1, 1953, 420-429; P. Lejay, *Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles*, Paris 1906.

[42] J.B. Cotelier, *Sanctorum Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera* II, Paris 1672, 368-376; J. Tollius, *Insignia Itinerarii Italici*, Utrecht 1696, 127-177; PL 65, 23-28; Fr. Cumont, *Une formule grecque de renonciation au judaïsme*, in *Wiener Studien* 24 (1902) 462-472; G. Ficker, *Eine Sammlung von Abschwörungsformeln*, in *Zeitsch. Kirchengesch.* 27, 443-464.

Giacomo di Nisibi svolge un ruolo di primo piano. Efrem resta diacono tutta la vita. Nel 363, dopo la restituzione di Nisibi ai persiani, si stabilisce a Edessa. Efrem ci ha lasciato un'immensa eredità letteraria siriaca, nella quale la critica moderna cerca di mettere ordine. Tra i suoi molti scritti, in prosa e in versi, troviamo testi importanti contro i tre grandi avversari della Chiesa: Marcione, Bardesane e Mani. Al presente disponiamo di un'edizione della confutazione delle loro dottrine scritta in prosa. Efrem ha anche scritto una serie di inni, *madrâš*, destinati al canto dei fedeli e nei quali combatte le dottrine eretiche. Agli gnostici siriani risponde con le loro stesse armi, avendo Bardesane e Mani diffuso le loro dottrine non solo con i trattati, ma anche con gli inni cantati nelle assemblee. Ci troviamo davanti a uno scontro originale tra gnostici e cristiani, attuato con il canto religioso[43].

1. *La polemica antimanichea di Efrem*

Efrem scrive appena un secolo dopo le prime grandi campagne missionarie di Mani e dei suoi discepoli. Ha di fronte delle comunità manichee siriache che cercano di conquistarsi seguaci tra i cristiani. Incaricato particolarmente della catechesi, prima a Nisibi e poi a Efeso, Efrem cerca i mezzi efficaci per la lotta contro l'avanzata della Chiesa gnostica. Abbiamo a disposizione un eccellente studio recente sull'opera polemica e pastorale di Efrem, situata nel quadro dell'intera controversia antimanichea dell'epoca. L'autore è conoscitore profondo del pensiero di Efrem[44].

[43] R. DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes* II, *La littérature syriaque*, Paris 1899, 75-77 e 331-337; O. BARDENHEWER, *Les Pères de l'Eglise* III, 1899, 233-242; A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn 1922, 31-52; E. BECK, *Ephrem le Syrien*, in DS II, Paris 1960, 788-800; ID., *Die Theologie des hl. Ephrem in seinen Hymnen über den Glauben*, Roma 1949; I. ORTIZ DE URBINA, *Patrologia syriaca*, Roma 1958, 52-77. Edizioni: C.W. MITCHELL, *Ephraem Syrus... Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardesan* I, London 1912; II, a cura di A.A. Bevan e F.C. Burkitt, London 1921, rist. 1969. (cit. *Pr. Ref.*); E. BECK, *Des heiligen Ephraem des Syrers Hymnen contra haereses*, testo siriaco, Louvain, CSCO 1969, trad. ted. CSCO 1970 (cit. *H. c. haer.*); ID., *Des heiligen Ephraem des Syrers, Carmina Nisibena*, testi siriaci, Louvain CSCO 218, 1961; CSCO 240, 1963; CSCO 363, 1975; trad. ted. CSCO 219, 1961; CSCO 241, 1963; CSCO 364, 1975. Altra trad. ted. O. BARDENHEWER, *Des heiligen Ephräm des Syrers ausgewählte Schriften*, BK 37, München (senza data), con introd., pp. I- XLVII; A. RÜCKER, *Des heiligen Ephräm des Syrers Hymnen gegen die Irrlehren*, BK 61, München 1928. Ci limitiamo, nella bibliografia di Efrem, ai lavori sul manicheismo.

[44] E. BECK, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer, im Rahmen der zeitgenössischen griechischen Polemik und der des Augustins*, Louvain, CSCO, Subsidia 55, 1978. In CSCO, E. Beck ha fatto l'edizione critica di una parte importante dell'opera di Efrem scritta in siriaco.

Per il diacono di Nisibi e di Efeso, Mani è un «abito di satana», che corrompe chiunque lo indossi. Il Profeta si è appropriato della «menzogna dell'India», con la sua dottrina dei due princìpi, delle due potenze che sono incapaci di compiere miracoli. Efrem combatte particolarmente l'antropologia dualista, i miti degli arconti e dei giganti, i nomi divini della setta. Rimprovera a Mani l'empietà sacrilega, che lo porta a presentarsi come Cristo e a rubare la sua Chiesa. Il manicheismo è per lui l'ultima e la peggiore delle eresie.

2. *L'immagine di Mani tracciata da Efrem*

In *H. c. Haer.* [*Inni contro le eresie*] 22, 14-15, Efrem traccia i grandi tratti della figura di Mani. Mentre si presenta come rivelatore della verità, Mani è solo un mentitore, che infonde nei suoi profeti lo spirito di menzogna. Ha spezzato il suo corpo per i suoi discepoli e ha diviso la terra tra i suoi missionari in nome del Signore ma contro il Signore. Quando si è visto rifiutato, si è assunto il nome di Apostolo e di Paraclito davanti alle moltitudini. Secondo Efrem, si è preso il nome di *mšîhâ*, o messia: ha dunque usurpato il titolo messianico di Cristo. L'allusione alla condivisione del corpo sta a indicare un'eucaristia manichea: una delle accuse patristiche di cui però non abbiamo nessuna prova. Al contrario, la pretesa di essere Apostolo di Gesù e il Paraclito promesso da Gesù balza chiaramente dalle *Kephálaia* copte.

Dopo aver condensato in una strofa le pretese di Mani, che devono necessariamente apparire agli occhi dei cristiani come vere bestemmie, Efrem accentua ancor più questo carattere mostrando quale sia la rivelazione trasmessa dal profeta di menzogne: «l'anima di un cane è di natura divina». Efrem collega la pretesa di Mani di considerarsi come divino con l'anima del cane. Se così è, afferma, non gli è difficile credersi divino. Collegando direttamente la pretesa divinità di Mani al dogma dualista dell'anima del mondo, Efrem mostra ai cristiani l'assurdità della gnosi e l'impostura del fondatore. In Efrem si avverte il legame che unisce il rifiuto dell'esegesi gnostica alla necessità di una polemica di lunga durata.

3. *La polemica contro il dualismo*

In *H. c. Haer.* 3,7, Efrem parla delle origini del dualismo, come menzogna derivata dagli *Hendū*. La parola significa l'Oriente. Certi passi dell'*H. contra Julianum* citano le tre parole *Pâres*, *Bâbel*, *Hendū*. Si tratta dei per-

siani, dei babilonesi e degli indù. Può darsi che Efrem abbia di mira il dualismo mazdaico, la contrapposizione luce-tenebre babilonese e certe dottrine dell'India, forse il dualismo della comunità buddista. Anche Tito di Bostra professa la stessa tesi. Il tema dei due princìpi torna molte volte negli inni di Efrem e viene sviluppato ampiamente nelle confutazioni in prosa, dove si tratta della materia, di satana e degli arconti, dei due regni, dell'attacco sferrato contro il Regno della Luce.

Uno dei problemi importanti riguarda la liberazione della Luce. Tutti i controversisti sono tornati sulla questione. Efrem ne parla soprattutto nella sua *Confutazione* scritta in prosa. Per lui, come per Agostino, questa liberazione della luce è il risultato di due metodi coniugati insieme: quello della digestione degli alimenti e quello della preghiera e della liturgia. La liberazione della luce è collegata alla questione dell'escatologia, ossia della sicurezza della luce e della dannazione della materia.

In tutta la sua polemica contro il dualismo, Efrem si serve soprattutto della *Confutazione* in prosa. Chiaramente ha a disposizione i testi stessi dei manichei. La confutazione è centrata sull'assurdità di un mito che si trova in contraddizione con quanto gli uomini vivono realmente. È facile constatare come tale confutazione delle tesi dualiste sia stata una delle preoccupazioni maggiori dei controversisti cristiani.

4. *Il metodo pastorale di Efrem*

Efrem è consapevole di svolgere un ruolo di sentinella. Egli vede il duplice pericolo che senza posa minaccia le comunità cristiane: da un lato, le dottrine eretiche e i falsi profeti gettano turbamento negli animi, dall'altro, i missionari delle sètte organizzano l'erosione delle comunità della Chiesa cattolica. Tre sètte, legate da dottrine comuni e da procedimenti simili nella loro attività missionaria, sono nel mirino di Efrem. Sono le tre Chiese fondate da Marcione, Bardesane e Mani. Secondo Efrem, quest'ultimo ha formato la sua Chiesa reclutando i discepoli dei predecessori.

Davanti al pericolo, il diacono di Nisibi e di Edessa sviluppa un doppio filone di scritti. Per rispondere alle false dottrine occorrono dei trattati che siano in grado di confutare l'errore e di esporre la verità. La *Confutazione* di Efrem risponde a tale obiettivo. Si tratta di un'opera insieme polemica e dottrinale. Per sostenere i cristiani nell'ortodossia, per incoraggiarli alla resistenza davanti ad avversari dalla dialettica sottile e terribile, Efrem compone anche dei *madrâš*, o inni destinati al culto e alle assemblee di preghiera, nei quali ritroviamo il canovaccio della *Confutazione*. Gli inni can-

tano la gloria di Dio, la gloria di Cristo, la santità dello Spirito, la fedeltà al Vangelo; ma il testo è arricchito di tratti polemici nei confronti degli eretici. I tratti sono particolarmente duri quando si tratta di Mani, l'impostore che si è presentato come l'Apostolo di Gesù Cristo e come lo stesso Paraclito, falsando allo scopo i testi sacri.

III. La lotta di Agostino contro i manichei d'Africa

1. *L'esperienza manichea di Agostino*

Nel 373, Agostino passa dalla lettura dell'*Hortensius* di Cicerone alla lettura della Bibbia. Prima stupito e poi deluso, si allontana dal libro sacro. Alla ricerca della sapienza e bramoso di conoscere ciò che chiama l'*immortalitatem sapientiae*, il giovane intellettuale diciannovenne cade nelle reti dei manichei, che pretendono che la verità sia legata alla rivelazione di Mani e che i misteri dualisti costituiscano la grande novità annunciata agli uomini. Per dieci anni Agostino è uditore costante della setta. Nel libro III delle *Confessioni* indica lui stesso le tappe più importanti del suo itinerario manicheo. A farlo entrare nella scuola è l'inganno della Trinità manichea; anzi di persona vi porta anche molti allievi (*Conf.* III, XII, 21). La cosmologia e la soteriologia dualiste venivano insegnate come verità insieme religiose e scientifiche. Il problema del male aveva un'apparenza di soluzione. Ma dopo anni di fervore Agostino entra nel dubbio. L'incontro tanto atteso con Fausto di Milevi, uno dei maggiori dottori della gnosi, gli procura una delusione totale. Agli inizi dell'autunno del 383, Agostino si reca a Roma e poi a Milano, quale tappa determinante della sua vita. Alla scuola di Ambrogio trova finalmente quanto stava cercando da tredici anni: la chiave della lettura della Bibbia. Nella notte di Pasqua del 24-25 aprile del 387, il catecumeno fa il passo decisivo ricevendo il battesimo[45].

L'esperienza manichea ha fatto comprendere ad Agostino quanto sia grande il pericolo del manicheismo per la Chiesa cattolica. Da un lato, la vertigine che i giovani intellettuali provano davanti alle prime scoperte della sapienza viene strumentalizzata dai capi della setta. Poi la distruzione della fede cristiana nella Bibbia è un fatto grave, che mette in pericolo il futuro della Chiesa e della sua teologia. Sotto i colpi ripetuti dei seguaci di Mani, l'Antico Testamento svanisce; e anche interi brani del Nuovo Testa-

[45] J. Ries, *Saint Augustin et le manichéisme à la lumière du Livre* III *des Confessions*, in *Le Confessioni di Agostino di Ippona*, Libri III-V, Augustinus, Palermo 1984, 7-24.

mento scompaiono nelle brecce aperte dall'esegesi gnostica. Agostino non perdona ai correligionari di ieri di averlo ingannato tanto a lungo. Senza esitare, si volge contro di loro, e per una quindicina d'anni si impegna in una lotta senza tregua, tesa a salvare le sacre Scritture. La polemica agostiniana contro il manicheismo ruota in larga parte attorno a questioni bibliche[46].

2. *I trattati antimanichei di Agostino*

Prima di partire da Roma, Agostino scrive il *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* (387-388). È un libro molto duro, nel quale dimostra l'assurdità dei tre sigilli e rileva l'incompatibilità tra morale cristiana e morale manichea. Di ritorno a Tagaste, affronta il problema fondamentale della cosmogonia con una difesa sollecita della Genesi: *De Genesi contra manichaeos* (388-389). Sempre a Tagaste, nel 390-391, redige il *De vera religione*, dove affronta più volte il problema delle Scritture. Ordinato sacerdote nel 391, chiede qualche mese di riflessione e pubblica nel 392 un'opera polemica dal titolo *De utilitate credendi*. La controversia diventa pubblica. Quello stesso anno, il 28 e 29 agosto, Agostino accetta il dibattito sull'ispirazione biblica con il manicheo Fortunato: *Contra Fortunatum manichaeum*. Poco soddisfatto della propria esegesi allegorica della Genesi, Agostino si impegna nell'esegesi letterale e finisce per abbandonare per alcuni anni il manoscritto del *De Genesi ad litteram, liber imperfectus* (393-394). Occupato da tempo sul problema dei rapporti tra l'Antico e il Nuovo Testamento e dell'autorità divina del testo sacro, Agostino pubblica nel 392 i due trattati *De sermone Domini in monte* e *Contra Adimantum*: due opere che costituiscono una sintesi degli argomenti a favore dell'armonia esistente tra i due Testamenti.

Nel 395 Agostino viene consacrato vescovo di Ippona. Nei primi anni del suo episcopato, la difesa della Bibbia lo assilla come una delle sue principali preoccupazioni. La controversia contro gli esegeti manichei è entrata ormai in fase acuta, e Agostino è deciso di arrivare alla vittoria definiti-

[46] Per le bibliografie, le edizioni e le opere, si veda l'articolo fondamentale di A. TRAPÈ, *S. Agostino*, in A. DI BERARDINO (ed.), *Patrologia* III, Marietti, Casale M. 1978, 322-434. Tra le bibliografie pubblicate, citiamo T. VAN BAVEL, *Répertoire bibliographique de Saint Augustin (1950-1960)*, Steenbrugge 1963; C. ANDRESEN, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1973, e *Revue des études augustiniennes*, Paris 1955 ss. Dal 1949 gli *Etudes Augustiniennes* di Parigi pubblicano le opere di sant'Agostino (*BA*). Sul manicheismo si veda *La morale chrétienne*, BA 1, Paris 1949, e *Six traités anti-manichéens*, BA 17, Paris 1961.

va. Dal 395 al 400 assistiamo a una catena impressionante di opere centrate sul pericolo manicheo: *Contra epistulam fundamenti* (396); *De doctrina christiana* (396); *Contra Faustum manichaeum* (397-398); *Contra Felicem manichaeum* (398); *Contra Secundinum* (399). Nel 400 pubblica il *De consensu evangelistarum*, a coronamento della sua attività esegetica. Il vescovo di Ippona constata l'arretramento della Chiesa manichea. Tra il 397 e il 401 scrive le *Confessioni*, dove mette in evidenza il cammino psicologico da lui percorso nell'adesione alle dottrine manichee (III) e successivamente la sua disaffezione nei confronti della Chiesa di Mani a partire dal suo incontro con Fausto (V). Nel 401 riprende il problema della Genesi, che condurrà dodici anni dopo al *De Genesi ad litteram*[47].

3. *La risposta di Agostino all'esegesi manichea*

La scoperta dei *Kephálaia* ci mostra il posto e l'importanza dell'esegesi biblica nella catechesi manichea. In effetti, questi documenti pullulano di reminiscenze bibliche: dottrine dei due regni predicata da Gesù; allegoria dei due alberi e delle due vie; antitesi tra Dio e la materia, descrizione delle opere di Satana. La cristologia dei *Kephálaia* è tutta impregnata di Nuovo Testamento: vocaboli e titoli di Cristo; particolari come la stella, i magi, il battesimo di Gesù, la guarigione del cieco nato dalla nascita, le liste degli apostoli. L'ascesi dei *Kephálaia* ha un rivestimento paolino. Tutti questi testi sono rielaborati e adattati allo scopo di confermare, mediante l'autorità di Gesù, le dottrine gnostiche.

Nello stesso tempo in cui furono ritrovati i *Kephálaia* copti, la restituzione dei *Capitula* di Fausto di Milevi ha permesso di vedere in un'ottica più vasta la catechesi interna della Chiesa di Mani[48]. Le due scoperte evidenziano diversi aspetti della controversia biblica come è vissuta nell'epoca di Agostino e mostrano chiaramente che l'esegesi biblica costituiva, in Africa, la posta in gioco principale della lotta tra cristiani e manichei. Dopo la morte di Fausto (verso il 390), la sua opera, redatta nel 387, cade nelle mani di Agostino, che si premura di trascriverla capitolo per capitolo per confutarla. I *Capitula* di Fausto sono un manuale a uso delle comunità manichee; una volgarizzazione della scienza biblica manichea, che rinnova l'esegesi di Adimanto, discepolo di Mani e apostolo africano della sua Chiesa. Fausto elimina tutto l'Antico Testamento, insistendo sul fatto che

[47] J. RIES, *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*, in *Rev. Et. Aug.*, Paris 7 (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329.

[48] P. MONCEAUX, *Le Manichéen Faustus de Milev. Restitution de ses Capitula*, Paris 1933.

Gesù e gli apostoli lo hanno rigettato per primi. Dopo aver sottoposto il Nuovo Testamento al setaccio della critica, ne ritiene unicamente i Vangeli e Paolo. Il perno che regge tutta l'esegesi è che «il Paraclito promesso da Gesù è venuto, ed è Mani»; e il Paraclito ha distrutto le ultime vestigia di idolatria rimaste negli Apostoli: templi, altari, immagini. Mani ha solo ritenuto la preghiera e il digiuno.

Redatto dal più terribile avversario di Agostino, il manuale fa meglio comprendere l'insieme dell'opera esegetica agostiniana, di lotta contro i princìpi della setta al fine di salvaguardare la Bibbia. A tale esegesi sono stati dedicati molti studi. Accontentandoci di riassumerne alcuni aspetti fondamentali, sottolineiamo come le scoperte dei testi di Medînet Mâdi e del *Codex Mani* aprano nuove prospettive di ricerca in questo campo[49].

Già agli inizi del secolo XIX, H.N. Clausen rilevava l'importanza di Agostino nella storia dell'esegesi cristiana, per la sua difesa della Bibbia contro i manichei[50]. Per rispondere alle loro critiche, Agostino è stato obbligato a studiare quattro secoli di tradizioni cristiane riguardanti il canone scritturistico. A suo avviso, l'autorità e il valore della tradizione delle Chiese costituiscono i criteri di autenticità e integrità dei libri sacri. Lo stesso argomento storico del consenso delle Chiese permette di demolire l'autorità degli apocrifi utilizzati dai manichei. Assieme al canone biblico, Agostino difende il testo, raccogliendo allo scopo le versioni latine della Bibbia e opponendo ai testi mutilati dai biblisti della setta il testo migliore. Evidenzia anche il valore simbolico di molti fatti e gesta dell'Antico Testamento, dimostrando come un unico Dio è autore dei due Testamenti. Per Clausen il *De doctrina christiana* costituisce la sintesi di quattro secoli di tradizioni ecclesiali. Nel libro Agostino presenta al clero e al popolo una regola precisa atta a distinguere i libri canonici da quelli apocrifi: «la lettura nelle assemblee cristiane». I sinodi di Ippona (393), di Cartagine (397) e il concilio di Cartagine (419) danno valore di regola a questa conclusione dell'esegesi di Agostino[51].

[49] A. BÖHLIG, *Die Bibel bei den Manichäern*, Dissertazione, Münster/W 1947; J. RIES, *La prière de Bêma dans l'Eglise de Mani*, in *L'expérience de la prière dans les grandes religions*, Homo religiosus 5, Louvain-la-Neuve 1980, 375-390; *Sacré, sainteté et salut gnostique dans la liturgie manichéenne copte*, in J. RIES (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, Homo religiosus 3, Louvain-la-Neuve 1986, 257-288.

[50] H.N. CLAUSEN, *Aurelius Augustinus Hipponensis Sacrae Scripturae interpres*, Copenhagen 1827.

[51] C.F. SCHNEEGANS, *Appréciation de saint Augustin d'après ses travaux sur l'herméneutique sacrée*, Strasbourg 1848.

Traendo profitto dalle molte scoperte del secolo XIX, C. Douais traccia una prima grande sintesi delle ricerche sulla posta principale della controversia antimanichea, la Bibbia[52]. Ordinato prete, Agostino si dà subito alla difesa dell'Antico Testamento. Il lavoro lo porta a studiare l'intera tradizione occidentale e arriva a due conclusioni: quella dell'importanza del contesto, privo di valore per i manichei, e quella della necessità della fede nel lettore che affronti il testo sacro. Il *Contra Faustum* lo porta a chiarire tre regole di critica biblica: la necessità di una seria collazione della tradizione manoscritta; il rispetto del contesto; il ricorso ai testi originali, superando le semplici versioni. Il *De consensu evangelistarum* è come il baluardo definitivo alzato contro la critica demolitrice del Nuovo Testamento. Secondo Douais, la difesa della Bibbia contro i manichei rappresenta un bilancio molto positivo per la Chiesa: evidenzia la varietà dei sensi scritturistici; l'unità e la continuità della religione biblica; Dio quale unico autore di entrambi i Testamenti; la distinzione tra i precetti figurativi, che legano unicamente il popolo eletto, e i precetti comportamentali, che impegnano la coscienza umana. Alla concezione tripartita della storia rivendicata da Mani, Agostino contrappone il senso cristiano della storia: l'Antico Testamento è il periodo dell'attesa, il Nuovo ne è la realizzazione.

Gli studi recenti hanno messo in luce un altro aspetto della lotta di Agostino contro l'esegesi manichea: per il vescovo di Ippona, Scrittura, Tradizione e Chiesa sono inseparabili[53]. Ai seguaci di Mani, Agostino oppone la Chiesa di Cristo visibile grazie a quattro secoli di tradizioni. Nella confutazione dell'*Epistula fundamenti*, che inizia con le parole «Mani, apostolo di Gesù Cristo per la provvidenza di Dio Padre», Agostino dimostra, storia alla mano, che l'affermazione di Mani è falsa: appunto la storia comprova che non c'è che un'unica Chiesa di Gesù Cristo, e che solo questa Chiesa ha autorità sul Vangelo: «Non crederei al Vangelo se l'autorità della Chiesa Cattolica non mi incitasse a credere» (*C. ep. fund.* V). Alla Chiesa gnostica, creata da Mani, il vescovo di Ippona contrappone la vera Chiesa, fondata da Gesù e dagli Apostoli. Alla concezione mitica del tempo sostituisce la storia della salvezza, fondata sulla Bibbia.

[52] C. DOUAIS, *Saint Augustin et la Bible*, in *Rev. Bib.* 2 (1938) 62-81; 351-377; 3 (1894) 110-135; 410-432; ID., *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, in *Rev. thom.* 1 (1893) 393-426; 560-576; 2 (1894) 205-228; 516-539; 3 (1895) 44-60.

[53] Sull'Africa, il manicheismo e sant'Agostino si veda F. DECRET, *Aspects du manichéisme dans l'Afrique romaine. Les controverses de Fortunatus, Faustus et Félix avec saint Augustin*, Paris 1970; *L'Afrique manichéenne (IV-V^e^ siècles)*, 2 voll., Paris 1978; J. VAN ORT, D. WERMELINGER, G. WURST, *Augustine and Manichaeism in the Latin West*, (Symposium Fribourg), Brill, Leiden 2001.

Conclusioni

Religione del Libro istituita da un Profeta che ha redatto di persona le *Scritture* della propria rivelazione e religione universale dalla struttura fondamentalmente dualista-orientale, su cui si innestano i miti solari mesopotamico-iraniani e l'astrologia babilonese, il manicheismo si presenta come il messaggio ultimo del Regno della Luce, atto a dare agli uomini e al cosmo la salvezza e il ritorno definitivo alle origini. Dopo aver rigettato il ritualismo giudeo-cristiano degli elcesaiti, tra i quali è vissuto per vent'anni, Mani opta per la gnosi come mezzo di salvezza. Egli si presenta come il Paraclito annunciato da Gesù e incaricato di fondare la vera Chiesa di Cristo, la «Santa Chiesa del Paraclito». Nell'elaborazione di una cosmogonia dualista, integrata con gli elementi astrologici e i dati scientifici dell'epoca, Mani esclude la dottrina biblica della creazione. Alla visione messianica dei profeti dell'Antico Testamento sostituisce una storia gnostica della salvezza che va da Adamo a Gesù, non senza farvi entrare Zaratustra e Budda; e al termine di essa situa il proprio messaggio gnostico come religione universale e ultima.

Accanto alla figura gnostica di Gesù-Splendore, quarto messaggero trascendente e cosmico che ha comunicato la gnosi ad Adamo, accanto a quella di *Jesus patibilis*, anima del mondo, costituito da tutte le particelle luminose trattenute nella materia, Mani presenta Gesù Cristo, Figlio del Padre, venuto in un corpo spirituale. Il profeta di Babilonia ha bisogno di questa dimensione storica per fondare e giustificare la propria missione. Nella redazione delle sue *Scritture* utilizza la cristologia neotestamentaria, dando un'interpretazione gnostica ai testi evangelici. Consapevole della necessità di conferire al messaggio gnostico la struttura di religione della salvezza, Mani organizza la sua Chiesa in due gruppi: gli eletti o perfetti, incaricati della missione, e gli uditori o catecumeni, incaricati dell'organizzazione materiale e del sostegno della missione. Egli dota tale Chiesa di una gerarchia, ricalcata su quella della Chiesa cattolica, con l'obbligo della preghiera e del digiuno quotidiano. Dopo la sua morte, i discepoli creano una liturgia pasquale. La Chiesa di Mani si va affermando come la vera Chiesa di Gesù Cristo. Nei loro viaggi missionari, gli eletti cercano di guadagnare alla loro causa i membri delle conventicole gnostiche, i fedeli di altre religioni e i membri della Chiesa cattolica.

Alcuni anni dopo la morte di Mani (277) la reazione dei cristiani alle pretese della nuova Chiesa gnostica si va intensificando. Le strade missionarie dei manichei sono tutte puntellate dai testi dei controversisti, che

confutano le dottrine dualiste mettendo in guardia i cristiani. Anche l'Impero romano vede il pericolo economico e sociale costituito dalla nuova religione, nel suo rifiuto della procreazione, del lavoro, del servizio militare. L'editto di Diocleziano (302) condanna la setta allo sterminio. Verso il 315 circolano gli *Acta Archelai*, una *summa* antimanichea alla quale attingeranno i padri della Chiesa e tutti i polemisti contro le dottrine dualiste. A dispetto della polizia imperiale, la Chiesa di Mani continua però a espandersi per tutto il IV secolo in Asia, in Africa, in Europa. I trattati contro i manichei si moltiplicano in Siria, a Gerusalemme, in Arabia, a Cipro, in Egitto, in Numidia (dove Agostino aderirà alla setta per una decina d'anni, prima di diventarne l'acerrimo nemico). Scacciati dall'Africa dai Vandali, continuano la loro missione in Spagna, in Gallia e in Italia.

Alla luce dei testi manichei autentici, ritrovati a partire dal 1930, oggi possiamo misurare meglio le dimensioni reali della contrapposizione dei Padri e dei cristiani al manicheismo e alla propaganda svolta dagli eletti nelle comunità cattoliche. Possiamo anche capire meglio le vere ragioni di tale opposizione: la Chiesa manichea si presenta come l'unica vera Chiesa di Cristo. Nel vasto ventaglio dei controversisti, abbiamo scelto come testimoni privilegiati Efrem di Nisibi (306-373) e Agostino di Ippona (354-430).

Diacono nella Chiesa siriana, e incaricato particolarmente della catechesi ai fedeli, Efrem si trova davanti a comunità manichee di antica data, comprendenti anche i discepoli di Marcione e di Bardesane. Con un trattato dottrinale, Efrem confuta il mito dualista e contrattacca l'impostura di Mani. Redige anche inni destinati al canto delle assemblee, in risposta al metodo della propaganda manichea, che fa uso degli inni gnostici scritti dal fondatore e dai suoi discepoli. Tali inni hanno un carattere insieme dottrinale, pastorale e polemico.

Uditore manicheo per dieci anni, Agostino ha seguito la setta in cerca di verità e per comprendere la Bibbia. Ma la conversione gli fa vedere l'immenso pericolo dell'esegesi biblica manichea. Dapprima come laico e poi come sacerdote e vescovo, egli dedica una quindicina d'anni alla difesa delle Scritture cristiane. È nel quadro del lavoro esegetico che Agostino combatte i dogmi manichei; e così facendo, raccoglie e sintetizza quattro secoli di tradizioni cristiane, evidenziando il ruolo della Chiesa quale interprete autentica della parola di Dio e costruendo una vera teologia della storia della salvezza.

Dal III secolo ai nostri giorni, il dualismo manicheo ha continuato a

manifestarsi nel pensiero religioso. Pauliciani, bogomili, catari, albigesi hanno provocato nuove edizioni del documento base della controversia, gli *Acta Archelai*, mostrando come in queste varie forme di dualismo la Chiesa abbia avvertito la presenza del pensiero manicheo. Nel secolo XX, l'antroposofia di Rudolf Steiner si richiama apertamente al pensiero di Mani. La filiazione diretta tra il manicheismo e i vari dualismi medievali non è dimostrata e il vasto campo delle ricerche resta tuttora aperto. La religiosità dei popoli delle religioni balcaniche e la conversione dei popoli slavi al cristianesimo sono due campi che interpellano gli storici delle religioni e del cristianesimo.

Un'altra via è stata aperta dalla scoperta di scritti manichei autentici in Asia centrale e in Egitto. Siamo dunque davanti a due categorie di fonti: da un lato, i molti testi lasciatici dai padri della Chiesa e dai controversisti; dall'altro, i testi manichei usati dalla Chiesa del profeta per molti secoli. I primi confronti si rivelano interessanti e permettono di porre vari quesiti. Quali testi manichei hanno usato i controversisti? Con quale metodo di lettura e di confutazione? Come hanno proceduto per stornare i cristiani dalle comunità manichee? Qual è l'apporto del nostro confronto tra fonti dirette e indirette per la nostra conoscenza delle dottrine e della Chiesa manichea?

Il *Codex Mani*, scoperto di recente, permette uno studio sistematico della genesi del pensiero del profeta babilonese. Nel documento le reazioni di Mani davanti alla vita e alle dottrine della comunità elcesaita, dove è vissuto dai quattro ai ventiquattro anni, si rivelano di sommo interesse. Ma la ricerca è soltanto agli inizi. E dovrebbe anche abbracciare alcune questioni importanti: il passaggio di Mani dal ritualismo elcesaita alla dottrina gnostica della salvezza; il confronto tra il dualismo elcesaita e l'orientamento dualista adottato da Mani; l'influsso dei testi neotestamentari nella controversia tra Mani e gli elcesaiti; la posizione di Mani nei confronti del giudeo-cristianesimo dei battezzatori; la prime dottrine manichee. Usando il *Codex Mani* come testimone della nascita del manicheismo, si dovrebbero sottoporre a nuova ricerca i testi manichei, per vedere in che modo Mani abbia proceduto a integrare le differenti dottrine religiose nel suo proprio pensiero, al fine di presentare la sua Chiesa come definitiva per la salvezza dell'umanità.

A partire dal secolo XIX, la questione dell'origine del pensiero manicheo ha avuto varie risposte. I seguaci della componente iraniana non sono mancati. I lavori di G. Widengren e di G. Gnoli hanno recentemente evidenziato molti elementi che depongono a favore dell'influsso iraniano sulle ori-

gini e sulla struttura del sistema manicheo. Nondimeno altre vie di ricerca contano non pochi difensori. La scoperta dei testi manichei di Medînet Mâdi, della biblioteca copta di Nag Hammadi e del *Codex Mani* ha permesso di evidenziare un'importante componente gnostica e un influsso cristiano determinante. In questo campo non si possono non ricordare le ricerche di H.Ch. Puech. La risposta al quesito delle origini e della struttura del sistema manicheo non verrebbe dalla coscienza profetica e dal progetto di Mani che i testi attuali ci permettono di cogliere? Mani si è presentato come il Paraclito, venuto dal Regno della Luce per prendere il posto di tutti i profeti precedenti e fondare la Chiesa Universale della salvezza annunciata da Gesù. In tale prospettiva, la presenza di molte componenti non deve stupire. Sul principio dualista del pensiero iraniano, che gli fa da struttura, Mani costruisce la propria religione della salvezza come religione del libro, religione missionaria e religione universale, identificata in una Chiesa composta di eletti e di uditori. Nella redazione delle sue Scritture egli attinge dai libri sacri degli gnostici e dei cristiani. Le ricerche in corso sono chiamate a precisare questi diversi aspetti del manicheismo.

Indicazioni bibliografiche

P. Alfaric, *Les écritures manichéennes*, 2 voll., Nourry, Paris 1918.

A. Augustinus, *Polemica con i manichei, Contro Adimanto, Contro la lettera del fondamento, Disputa con Felice, Contro Secondino*, testo latino, note illustrative di G. Sfameni Gasparro, traduzioni di C. Maggazu e A. Cosentino, Città Nuova, Roma 2000.

C.R.C. Allberry (a cura di), *A Manichaean Psalmbook* II, Kohlhammer, Stuttgart 1938.

J.P. Asmussen, *Xuāstuānift Studies in Manichaeism*, Munksgaard, Copenhagen 1965.

Id., *Manichaean Literature*, Delmar, New York 1975.

I. de Beausobre, *Histoire de Manichée et du manichéisme*, 2 voll., Amsterdam 1734-1739.

E. Beck, *Ephräms Polemik gegen Mani und die Manichäer*, Peeters, Louvain 1978.

Ch. Beeson, *Hegemonius. Acta Archelai*, G.C.S. 16, Leipzig 1905, Brepols 2001.

U. Bianchi (a cura di), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1985.

Id., *Antropologia e dottrina della salvezza nella religione dei manichei*, Il Bagatto, Roma 1983.

A. Böhlig (a cura di), *Kephalaia* II, Kohlhammer, Stuttgart 1966.

ID., *Der Manichäismus*, Artemis, Zurich-München 1980.
L. CIRILLO, A. ROSELLI, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale (Rende-Amantea, 3-7 settembre 1984)*, Marra, Cosenza 1986.
L. CIRILLO, A. CONCOLINO MANCINI, A. ROSELLI, *Codex Manichaicus Coloniensis, Concordanze*, Marra, Cosenza 1985.
FR. DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Éditions du Seuil, Paris 1974.
ID., *L'Afrique manichéenne (IVe-Ve siècles), Etude historique et doctrinale*, 2 voll., Etudes Augustiniennes, Paris 1978.
EPIPHANIUS, *Contro Mani*, a cura di C. Riggi, Pontificium Institutum Altioris Latinitatis, Roma 1967.
G. GNOLI, *De Zoroastre à Mani*, Klincksieck, Paris 1985.
ID., (a cura di), *Il manicheismo*, vol. I, *Mani e il manicheismo*, Ed. Arnoldo Mondadori, Fondazione Lorenzo Valla 2003, nota bibl. LXX-LXXX 3. In preparazione vol. II, *Il mito e la dottrina*; vol. III, *I riti, la poesia e la Chiesa.*
A. HENRICHS, L. KOENEN, *Ein griechischer Mani Codex*, in *Zeit. Papyrologie u. Epigraphik* 19 (1975) 1-85; 32 (1978) 87-199; 44 (1981) 201-318; 48 (1982) 1-59.
R. JOLIVET, M. JOURJON, *Six traités anti-manichéens*, Desclée de Brouwer, Paris 1961.
O. KLIMA, *Manis Zeit und Leben*, Academie, Prag 1962.
H.J. KLIMKEIT, *Manichaean Art and Calligraphy*, Brill, Leiden 1982.
L. KOENEN, C. RÖMER, *Der Kölner Mani-Kodex, Abbildungen und diplomatischer Text*, Habelt, Bonn 1985.
S.N.C. LIEU, *Manichaeism in the Later Roman Empire and Medieval China*, University Press, Manchester 1985.
G. MIKKELSEN, *Bibliographia manichaica. A Comprehensive Bibliography of Manichaeism through 1996*, Brepols, Turnhout 1997 (3.606 titoli).
L.J.R. ORT, *Mani. A Religio-Historical Description of His Personality*, Brill, Leiden 1967.
H.J. POLOTSKY (a cura di), *Manichäische Homelien*, Kohlhammer, Stuttgart 1934.
ID., *Abriss des manichäischen Systems*, Kohlhammer, Stuttgart 1934.
H.C. PUECH, *Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Musée Guimet, Paris 1948.
ID., *Sur le manichéisme et autres essais*, Flammarion, Paris 1979 [trad. it., *Gnosticismo e manicheismo*, Laterza, Roma-Bari 1988].
J. RIES, *Introduction aux études manichéennes. Quatre siècles de recherches*, in *Eph. Théol. Lov.* 33 (1957) 454-482; 35 (1959) 362-409; 2ª ed., coll. «Cerfaux-Lefort» 1, Louvain-la-Neuve 1987.
J. RIES, *Les études manichéennes. Des controverses de la Réforme aux découvertes du XXe siècle* , Centre HIRE, Louvain-la-Neuve 1988.
ID., *Mani, Manicheo, Manicheismo*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000³, 1239-1259 [orig. *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1984, 1985²].

E. ROSE, *Die manichäische Christologie*, Harrassowitz, Wiesbaden 1979.
K. RUDOLPH, *Il manicheismo*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni*, Laterza, Roma-Bari 1995, vol. 3, 41-65.
W. SUNDERMANN, *Mitteliranische manichäische Texte kirchengeschichtlichen Inhalts*, Academie, Berlin 1981.
M. TARDIEU, *Le manichéisme*, PUF, Paris 1981 [trad. it., *Il manicheismo*, introduzione, traduzione, aggiornamento bibl. di G. Sfameni Gasparro, Giordano, Cosenza 1988].
ID., *Alexandre de Lycopolis. Contre la doctrine de Mani*, Cerf, Paris 1985.
J. VAN ORT, O. WERMELINGER, G. WURST (a cura di), *Augustine and Manichaism in Latin West*, (Proceedings intern. Symposium Fribourg/S), Brill, Leiden 2001.
A. VAN TONGERLOO, G. MIKKELSEN (a cura di), *Manichaean Studies Newsletter*, Brepols, Turnhout 1988-2005→.
E. WALDSCHMIDT, W. LENTZ, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, Verlag d. Akad. d. Wiss., Berlin 1926.
G. WIDENGREN, *Mani und der Manichäismus*, Kohlhammer, Stuttgart 1961 [trad. it., *Il manicheismo*, a cura di Q. Maffi, E. Luppis, Il Saggiatore, Milano 1964].

Capitolo settimo
CRISTIANI E PAGANI IN MEZZO AI GRANDI CAMBIAMENTI DEL III E IV SECOLO

Gli storici parlavano spesso di decadenza dell'Impero nel III e IV secolo. I lavori recenti di Peter Brown hanno modificato simile visione della tarda antichità. L'autore mette l'accento sulle innovazioni, sui cambiamenti e sulla creatività del mondo romano in questi due secoli di creazione di nuove strutture mentali, sociali e religiose. Appunto nel contesto di questi cambiamenti si realizza l'incontro tra pagani e cristiani: non certo senza rivalità tra il sacro pagano e il sacro cristiano.

Il III secolo si pone all'inizio della formazione della tarda antichità. Brown rifiuta di parlare di crisi generale del secolo; insiste invece sul «dislocamento del sacro» avvenuto nel periodo che va dal 200 al 400: si cerca un *locus* del soprannaturale, un insediamento della potenza divina sulla terra.

Nasce così l'idea che il potere divino sia rappresentato sulla terra da uomini eccezionali, incaricati della missione di comandare agli altri; e sono uomini legati al sacro.

In simile clima si sviluppano il culto dei sovrani, la mistica pagana, i culti del sole, e anche l'influsso prodigioso dei vescovi, sacerdoti, monaci, santi della Chiesa, e il culto dei martiri.

La rivalità tra i protagonisti pagani e i protagonisti cristiani del soprannaturale appare un fattore dominante nella società del III secolo; ed è in questo secolo che il cristianesimo sperimenta la sua grande diffusione. Grazie alla neutralità dell'Impero e alla tolleranza dei primi Sassanidi, l'Egitto, la Cappadocia, l'Arabia, la Siria, l'Armenia e i paesi mediterranei diventano campi fertili per l'attività dei missionari cristiani. Stando a Eusebio di

Cesarea (*Hist. eccl.* VIII, 1, 1), verso il 300 il cristianesimo ha praticamente raggiunto tutto l'Impero[1].

I. I CRISTIANI E L'IMPERO ROMANO

1. *L'avvento della Tetrarchia e le persecuzioni*

Nel 247 Roma celebra il millenario della sua fondazione. Divenuto imperatore nel 249, Decio ordina fin dal 250 a tutti i cittadini di partecipare a un sacrificio in onore degli dèi tutelari per la salvezza dell'imperatore. Molti cristiani si rifiutano di farlo, dando l'avvio a un periodo di persecuzioni, seguito poi dal problema dei *lapsi*[2].

Nel 285, alla fine di una situazione di anarchia, Diocleziano viene proclamato imperatore. Ci troviamo agli inizi del Basso Impero. Diocleziano rivendica su di sé la protezione di Giove e associa al suo potere imperiale Massimiano, che a sua volta si mette sotto il patrocinio di Ercole. Riuniti a Milano, nel 293, i due Augusti si aggregano due capi militari, i due Cesari Costanzo e Galerio, costituendo una tetrarchia, di cui Diocleziano è il capo incontestato. Modellata sulle monarchie persiane, l'*adoratio*, o *proskýnēsis*, diventa un gesto cultuale facente parte dell'istituzione, che impone la genuflessione davanti all'imperatore. Diocleziano inaugura anche varie riforme ritenute indispensabili: quella del matrimonio, che rimette in onore le antiche virtù romane della famiglia, e quella della riorganizzazione dell'esercito. Tenta pure di infondere l'amore al lavoro a tutta la popolazione[3].

[1] P. BROWN, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris 1983; si vedano anche le altre opere di Brown citate nella bibliografia di fine capitolo.

[2] Sulla questione delle persecuzioni dei cristiani, si veda la puntualizzazione di A. MANDOUZE, *Les persécutions à l'origine de l'Eglise*, in J. DELUMEAU (ed.), *Histoire vécue du peuple chrétien* I, Toulouse 1979, 49-74 (con una buona bibliografia) [trad. id., *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, Torino 1985, 33-60]. Un'opera un po' invecchiata ma utile per la documentazione è quella di P. ALLARD, *Histoire des persécutions*, 5 voll., Paris 1905-1907 [trad. it., *Storia delle persecuzioni*, L'Erma, Roma 1971].

[3] M. BESNIER, *L'empire romain de l'avènement des Sévères au concile de Nicée*, Paris 1937, 278-345; CH. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire romain. Eglise et cité*, Paris 1979 (un'eccellente sintesi dell'insieme dei problemi del II e III secolo). Un ottimo studio è *The Diocletianic revival*, in LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford 1979, 235-252; W. SESTON, *Dioclétien et la Tétrarchie*, Paris 1946. Sulla *adoratio*, si veda J. ZEILLER, in A. FLICHE, V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* II, 457-459, e soprattutto lo studio di R. TURCAN, *Le culte impé-*

Animato dalle dottrine della nuova teologia imperiale e deciso a portare avanti le riforme per ridare splendore all'Impero, Diocleziano pubblica nel 302 un editto di persecuzione contro i manichei. La motivazione religiosa poggia sulla validità del *mos majorum*, che esige la fedeltà alla tradizione degli antenati e proibisce ogni messa in questione della religione romana. La motivazione politica ha di mira una religione proveniente dalla Persia, nemica di Roma, cui viene ad aggiungersi una motivazione sociale: i manichei rifiutano la procreazione dei figli, il lavoro della terra e il servizio militare. Le sanzioni sono di un rigore esemplare: pena di morte per i capi religiosi; lavori forzati per i militanti; confisca dei beni e distruzione di tutti gli scritti della setta[4].

2. *La grande persecuzione contro i cristiani (303-312)*

Dopo due decenni di conduzione pacifica, Diocleziano decreta una persecuzione contro i cristiani che avrà la durata di dieci anni. Fin dal IV secolo si è cercato di far luce sulla lunga preparazione psicologica dell'avvenimento. Un primo elemento lo si è visto nell'influsso esercitato da Porfirio (232-305) e dal suo *Trattato contro i cristiani*, nel quale evidenziava l'incompatibilità tra religiosità ellenistica e fede ebraico-cristiana, insistendo sull'assurdità dei dogmi cristiani della creazione, dell'incarnazione, della risurrezione, della fine del mondo. Nel rituale cristiano Porfirio vede una sfida fatta alla ragione e invita le autorità romane a reprimere «questa faccenda barbara». Lattanzio (*Istituzioni* V, 2,5 e *De mortibus persecutorum* I, 10,11) accusa anche Ierocle, prefetto della provincia dell'Arabia e poi della Bitinia, così come un personaggio anonimo. A ciò aggiunge le pressioni esercitate dal sacerdozio pagano, il rifiuto della *adoratio* da parte dei cristiani, l'istigazione alla persecuzione da parte di molti filosofi pagani[5].

Nel 303-304 Diocleziano pubblica quattro editti contro i cristiani. Il primo, datato al 23 febbraio 303, provoca la distruzione della chiesa di Nicomedia tra saccheggi, tumulti e disordine. Un secondo editto esclude i

rial au III^e siècle, in ANRW II, 16 (1978) 996-1084; A.H. M. JONES, *The Later Roman Empire. A Social, Economic and Administrative Survey*, 3 voll., Oxford 1964 [trad. it., *Il tardo impero romano*, 3 voll., Il Saggiatore, Milano 1973, 1981].

4 F. DECRET, *L'Afrique manichéenne* (IV-V^e siècles), 2 voll. Paris 1978: si veda I, 162-177; J. RIES, *Sotériologie manichéenne et paganisme romain*, in U. BIANCHI (ed.), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, Leiden 1982, 762-777; si veda la bibliografia in E. ALBERTINI, *L'empire*, Paris 1970[4], 433-459.

5 P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, Paris 1934, 223-327. L'autore studia a fondo la critica di Porfirio e l'opposizione ai cristiani da parte dei pagani eruditi. Si veda anche CH. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire romain*, cit., 274-284.

cristiani da qualsiasi carica pubblica e qualsiasi dignità, rendendoli passibili di supplizi. Vengono dunque estromessi dal diritto comune. Una terza decisione precisa i supplizi da infliggere a coloro che si rifiutano di sacrificare alle divinità pagane. Infine, il quarto editto esige la partecipazione ai sacrifici e alle libazioni, come segno di adesione al culto nazionale[6]. Queste misure imperiali contro i cristiani si inscrivono in una politica di difesa ed esaltazione dell'antica religione romana e incontrano l'adesione delle masse popolari, riconoscenti verso i tetrarchi sia per i successi militari che per il ristabilimento della grandezza romana.

3. *Costantino e l'Impero cristiano*

Il 28 ottobre del 312, Costantino sconfigge Massenzio a Ponte Milvio, presso Roma. La sua conversione al cristianesimo segna una svolta decisiva nell'Impero. Dopo la sua entrata trionfale nell'Urbe, il 29 ottobre, egli ordina di fermare le persecuzioni e di rendere ai cristiani tutti i beni confiscati. Tra il gennaio e l'aprile del 313 i due Augusti, Costantino e Licinio, si incontrano a Milano, dove emanano alcuni provvedimenti destinati a ripristinare la pace religiosa. Benché resti pagano, Licinio pubblica da Nicomedia, il 15 giugno 313, una «Lettera circolare concernente il ristabilimento della Chiesa». Il documento annuncia l'alba di una nuova politica religiosa, con riferimento all'incontro dei due Augusti: da qui il nome di *Editto di Milano*. Ormai i cristiani hanno piena facoltà di praticare la loro religione, e la medesima libertà viene accordata ai pagani. Costantino resta ufficialmente il *Pontifex Maximus* della religione romana e le monete continuano a recare i simboli pagani, che però si vanno facendo sempre più rari fino a sparire del tutto verso il 320-322[7].

[6] Si veda la bibliografia sulla persecuzione di Diocleziano in W.M.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, London 1965, 477-535; G. RICCIOTTI, *L'era dei martiri. Il cristianesimo da Diocleziano a Costantino*, Roma 1953. Sulle persecuzioni, si veda J. MOREAU, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Paris 1956 [trad. it., *La persecuzione del cristianesimo nell'impero romano*, Paideia, Brescia 1977]; M. LODS, *Confesseurs et martyrs, successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles*, Neuchâtel-Paris 1958; H.B. WORKAMAN, *Persecution in The Early Church*, Oxford 1980. Giova anche ricordare l'eccellente volume di G. BARDY, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949 [trad. it., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975]. Si veda anche P. AUBIN, *Le problème de la conversion*, Paris 1963.

[7] A. PIGANIOL, *L'empire chrétien (325-395)*, in G. GLOTZ, *Histoire Romaine* IV/2, Paris 1947; *L'Empereur Constantin*, Paris 1932; A. ALFÖLDI, *The Conversion of Constantine and*

Restato pagano, Licinio persiste nell'offerta dei sacrifici al *Sol invictus*. Consulta gli oracoli e chiede ai soldati di organizzare la difesa degli dèi. A tal punto che lo scontro tra i due imperatori diventa inevitabile. Dopo le vittorie di Adrianopoli, del Bosforo (324) e di Crisopoli (324), Costantino resta il signore assoluto. Il 3 luglio 321 fa della domenica il giorno festivo di tutto l'Impero. Nel 325, mentre Roma celebra i *Vicennales* costantiniani, proclama l'Impero cristiano; nel 330 celebra la dedicazione di Costantinopoli, che ha fatto costruire; nel 331 ordina la confisca dei beni dei templi pagani e fa bruciare i libri di Porfirio. Ogni tempio dove la celebrazione del culto sia immorale deve chiudere i battenti[8].

Nel 335 viene celebrata la dedicazione del Santo Sepolcro di Gerusalemme. Nel 337, alcune settimane prima della morte, avvenuta il 22 maggio, giorno della Pentecoste, Costantino riceve il battesimo. Diventato capo unico dell'Impero, Costanzo ordina nel 356 la chiusura di tutti i templi pagani. Tornato però a Roma, dal 28 aprile al 29 maggio 357, l'imperatore resta impressionato dagli splendori pagani e mette fine alla sua opposizione al paganesimo.

4. *L'imperatore Giuliano, restauratore del culto degli dèi*

Nato a Costantinopoli nel 332, Giuliano muore a soli 32 anni e il suo regno ha la breve durata di venti mesi. Nipote di Costantino, è anche l'ultimo imperatore della dinastia. Al termine di un'educazione che lo ha messo a contatto con i cristiani, i sacerdoti ariani e i filosofi neoplatonici, è proclamato Cesare a Milano, il 6 novembre 355. Dopo alcuni successi militari in Gallia e alcune campagne vittoriose sul Reno, si guasta con Costanzo e nel 360 prende il titolo di Augusto. Alla sua morte, avvenuta il 3 novembre 361, Costanzo fa erede colui che il 6 gennaio aveva partecipato alle feste cristiane dell'Epifania, ma che si premura anche di sacrificare agli dèi pagani[9].

Pagan Rome, Oxford 1948; J. D'ELBÉE, *Constantin le Grand*, Paris 1947; J. VOGT, *Pagans and Christians in the Family of Constantine the Great*, in A. MOMIGLIANO, *The Conflict between Paganism and Christianity...*, Oxford 1963, 38-55.

[8] G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, J.R. PALANQUE, *De la paix Constantinienne à la mort de Théodose*, in A. FLICHE, V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* III, Paris 1947 [trad. it., A. FLICHE, V. MARTIN, *Storia della Chiesa* III, *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, SAIE, Torino 1961]. Per i documenti ufficiali, si può vedere M.A. HUTTMAN, *The Establishement of Christianity and The Proscription of Paganism*, Columbia Univ., New York 1914.

[9] Sull'imperatore Giuliano disponiamo di una notevole opera informativa, pubblicata dai gruppi di ricerca di Nizza, Parigi, Grenoble e Montpellier: I, *L'Empereur Julien. De l'histoire à la légende (331-1715)*; II, *L'Empereur Julien. De la légende au mythe (de Voltaire à nos jours)*, Paris 1972-1981 (bibl., 477-491). Si veda il «dossier Julien» in I, 9-227.

Dopo la sua entrata in Costantinopoli, l'11 dicembre 361, Giuliano apre un processo contro i funzionari del suo predecessore e li fa giustiziare. Abolisce poi gli editti di Costanzo del 356, restituendo ai pagani i loro templi. Il 17 giugno del 362 proibisce ai cristiani di insegnare le lettere profane. Fa poi ricostruire i templi pagani distrutti e stabilisce una riforma del culto. Ritenendosi un secondo Alessandro, prepara una campagna contro i persiani e celebra i misteri di Cibele a Pessinonte e quelli di Adone in Siria. Quando, il 22 ottobre 362, il tempio di Apollo a Dafne viene distrutto da un incendio, Giuliano accusa coloro che chiama 'i Galilei' e si mette a redigere i suoi *Trattati*. Il 13 febbraio 363 un editto imperiale proibisce i cortei dei funerali cristiani fatti di giorno. Il 5 marzo inizia la campagna contro i persiani e il 26 giugno, ferito nel corso di una battaglia, muore durante la notte.

5. *Giuliano contro i cristiani*

Nell'Impero la religione ebraica era *religio licita*. Anche Diocleziano aveva dispensato gli ebrei dai sacrifici in onore dell'imperatore. Giuliano pretende di conservare le religioni di provata antichità. Pur considerando Platone superiore a Mosè e rifiutando al Dio di Israele il titolo di Dio universale, egli rispetta l'antichità della religione ebraica e allevia il *fiscus judaicus*, o imposta speciale percepita dopo il 70. Nel 363 si dà alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme, ma decide poi di abbandonare i lavori in seguito al verificarsi di scosse telluriche.

Fin dall'infanzia, Giuliano si è interessato al culto del Sole. Per lui la mistica cosmica pagana, in voga nel secolo IV, costituisce con l'ellenismo estetico il fondamento del *mos majorum*. Ciò spiega l'abbandono del cristianesimo e la conversione al culto del Sole e all'ellenismo religioso. A partire dal 361 fa prestare il giuramento militare secondo il rituale pagano, restituisce i templi ai pagani ed esercita pressioni fiscali sui cristiani. Quando un cristiano si converte al paganesimo, gli fa praticare un'abluzione tesa a lavare il corpo e l'anima del convertito dalle sozzurre demoniache del cristianesimo. Propenso al misticismo, Giuliano promuove anche il risveglio del paganesimo mistico.

6. *Il* Contra Galilaeos

Il suo trattato in tre volumi, andato perduto, ci è noto grazie al *Contra Julianum* di Cirillo Alessandrino. Si tratta di una confutazione scritta tra il

433 e il 441 e dedicata a Teodosio II[10]. Giuliano è impressionato dal cristianesimo, dalla sua umanità verso gli stranieri, dalla cura nel seppellimento dei morti, dalla severità della vita. Ma ai suoi occhi il cristianesimo rappresenta una svalutazione dell'intelligenza, in quanto abbandona la *paidéia*, la cultura greca. Ai cristiani Giuliano rimprovera di essere gente mediocre, cattivi cittadini e atei. Ammiratore delle civiltà pagane, rispetta gli dèi nazionali, anche se, quale discepolo di Platone, si volge al Dio che ha stabilito l'ordine nell'universo. Giuliano nega qualsiasi valore ai profeti messianici, rinnega la divinità di Cristo e l'assurdità della risurrezione; né manca di esprimere il suo disgusto per la Chiesa, che organizza il culto sulle tombe dei martiri e si trova in balìa della perversità demoniaca.

In virtù della sua funzione di *Pontifex Maximus*, tenta di realizzare una teocrazia imperiale dove religione pagana e politica siano tutt'uno. Rimette in onore Omero, Socrate, Platone, Aristotele e tutta la scuola neoplatonica, la cui filosofia religiosa costituisce per lui la guida della vita dell'uomo. Accordando grande importanza al legame organico esistente tra la cultura ellenistica e i culti pagani, vede nella scuola uno dei baluardi della religiosità antica. Questo atteggiamento spiega la restaurazione dei culti di Helios, di Cibele, di Mitra e di altre divinità[11]. Considerandosi custode delle leggi e del culto, collega direttamente tra loro la religione, la città e il mondo divino. I suoi scritti sono affastellati di parole religiose: *eusébeia*, *theosébeia*, *euláheia*, *leiturghía*, *hosiótēs*. Insiste sulla visita dei templi e dei luoghi sacri, nei quali gli dèi sono presenti grazie alle loro statue. Con l'imperatore Giuliano, assistiamo a un vero duello tra sacro pagano e sacro cristiano[12].

II. Teologia imperiale e mistica cosmica

1. *Il culto dei sovrani*

La religione imperiale è la religione dello Stato romano. Pur subendo l'influsso delle sovranità egiziane e orientali, essa racchiude l'aspetto specifico del transfert all'*imperator* dei poteri del *Populus Romanus*. A partire da Augusto, l'*imperator* è rapportato a Giove; la *pietas Augusti* diventa la

[10] P. Burgière, P. Evieux, *Cyrille d'Alexandrie contre Julien* I, SC 322, Paris 1985.

[11] R. Turcan, *Mithras Platonicus. Recherches sur l'hellénisation philosophique de Mithra*, Eproer 47, Leiden 1972.

[12] Le opere di Giuliano sono pubblicate in quattro volumi: *L'Empereur Julien. Oeuvres complètes*, Belles Lettres, Paris 1963-1972.

garanzia suprema della *pax deorum* e l'Impero appare il frutto di una Provvidenza divina. Nel corso del II secolo simile dottrina imperiale arriva all'apogeo, facendosi teologia imperiale. L'opera di Augusto sfocia nella sacralizzazione del sovrano, retta da tre componenti: la *sōtēría* del mondo ellenistico; la concezione latina di una sovrumanità espressa dal *Genius* e dal *Numen*; l'attività personale del *Princeps*. Creando tale forza nuova – la religione imperiale – Augusto fa prevalere l'ordine sociale sull'ordine religioso. Sottolineando l'attività soteriologica del sovrano, indebolisce la soteriologia divina. Appunto contro questo aspetto del culto imperiale, sviluppatosi in progressione da Augusto alla Tetrarchia, i cristiani reagiscono con la proclamazione del bisogno di salvezza dell'uomo e della divinità del Cristo Salvatore[13].

Nel corso del III secolo, la religione imperiale comporta diversi aspetti da non confondere tra loro: il culto degli imperatori viventi; il culto degli imperatori defunti; l'assimilazione dei membri della *domus divina* alle varie divinità; le dedicazioni; la divinizzazione dei monarchi e la monarchia di diritto divino. Durante il III secolo, proprio in mezzo alle innumerevoli difficoltà politiche ed economiche, gli imperatori cercano di consacrare il fondamento del loro potere e di salvaguardare in tal modo l'integrità e l'unità dell'*Orbis Romanus*[14]. Quando i pagani parlano dell'imperatore, chiamandolo *theophilestátos* (prediletto degli dèi), lo considerano come l'omologo terrestre e incarnato di Giove. Per i cristiani, invece, sussiste una distanza infinita tra Dio, il sovrano celeste, e il sovrano degli uomini, l'imperatore. Poiché il regime imperiale non si fonda su nessuna legge di successione, si cerca di trovargli un fondamento divino: la porpora, dono degli dèi, sacralizza colui che la porta. Così l'*imperium* diventa un potere essenzialmente divino al momento dell'investitura. E, sempre nel III secolo, anche l'astrologia viene in aiuto al culto imperiale, esaltando una solidarietà fondamentale tra l'ordine terrestre e l'ordine celeste che si accentua ulteriormente attraverso la teologia solare.

[13] L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Paris-Tournai 1947; J. BAYET, *Histoire politique et philosophique de la religion romaine*, Paris 1957, 1969²; J.M. ANDRÉ, *Le siècle d'Auguste*, Paris 1974; J. RIES, *Théologies royales en Egypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux*, Hire, Louvain-la-Neuve 1986.

[14] R. TURCAN, *Le culte impérial au IIIᵉ siècle*, in ANRW II, 16,2, Berlin 1978, 996-1084. Nello stesso volume si vedano altri articoli sul culto imperiale e soprattutto quello di P. HERZ, *Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)*, 833-910.

2. *Culto solare e mistica cosmica*

F. Cumont ha parlato di due eventi costitutivi del culto solare a Roma: la fondazione del tempio dedicato al *Sol invictus* da parte di Aureliano, nel 274, ufficiato da pontefici con diritto di precedenza sull'antico *collegium pontificum*, e il discorso al sole fatto dall'imperatore Giuliano un secolo dopo. Per Cumont, la teologia solare ha percorso varie tappe: dalle credenze del culto caldeo-iraniano si arriva alla grande trasformazione ellenistica, prima con l'apporto del pensiero stoico e successivamente con la trasformazione di tale pensiero nella scia di Posidonio (135-50 a.C.) e di Giamblico (250-325). L'ultima tappa sarebbe quella di Eliogabalo e di Aureliano, che sostituiscono a Giove la religione orientale solare[15].

Di fatto, le tracce del culto solare sono presenti a Roma già prima dell'èra cristiana e sono legate al culto di Apollo, come dimostrano le monete dell'epoca. Successivamente Augusto fa prelevare vari obelischi egiziani e li innalza nell'Urbe. Eliogabalo (218-222), tornato dalla Siria con un betilo, gli fa costruire un tempio ed esalta questo dio solare al di sopra di tutti gli altri dèi, proclamandosi *invictus* come lui. La dottrina del *Sol invictus* segna ormai una tappa decisiva[16]. L'imperatore Aureliano (270-275) riconosce il *Sol invictus* come sommo dio dell'Impero, pur ponendolo accanto ad altri culti, e gli edifica un tempio al *Campus Agrippae* organizzando giochi in suo onore. Infine, crea un collegio di pontefici del dio solare e fissa il *Dies Natalis Invicti* al 25 dicembre.

L'abbondanza delle monete della fine del III secolo e inizio del IV mostrano come i successori di Aureliano abbiano usato il culto solare come punto di appoggio della loro politica. Diocleziano e Massimiano sostengono tale culto, come attestano anche le monete di Costantino fino al 323, data in cui l'imperatore rinuncia al dio solare, fino ad allora considerato suo consigliere e protettore, per votarsi ormai al Creatore del sole.

Negli scritti di Giuliano, il dio solare è chiamato con molti nomi: Re-Helios, Signore-Helios, Re di tutti gli esseri, Salvatore, grande Helios. È legato al Sole come un *comes* al proprio imperatore. È il dio Sole a operare la sua conversione al paganesimo, ed egli si sente suo figlio. Nel palazzo

[15] F. CUMONT, *La théologie solaire du paganisme romain*, Mémoires Acad. Insc. XII, 2, Paris 1913; *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1963[4] [trad. it., *Le religioni orientali nel paganesimo romano*, cit.].

[16] G.H. HALSBERGHE, *The Cult of Sol Invictus*, Eproer 23, Leiden 1972, e *Le culte de Deus Sol Invictus à Rome au 3e siècle après J.-C.*, in ANRW II, 17,3, Berlin 1984, 2181-2201; U. BIANCHI (ed.), *Mysteria Mithrae*, Roma 1979; R. TURCAN, *Héliogabale et le sacré du soleil*, Paris 1985.

imperiale fa erigere uno *hiéron* consacrato «al dio che porta il giorno». Il suo discorso sull'Helios-Re presenta il dio come l'*hēgemonikón* del mondo, creatore e generatore degli esseri, demiurgo, salvatore: a dimostrazione che Giuliano sognava di rifare l'unità religiosa dell'Impero saldando insieme i culti romani e orientali nel culto solare. L'influsso della teurgia di Giamblico è manifesta. Anche l'opera del suo collaboratore Sallustio, il neoplatonico, cui dedica il discorso, ostenta il credo pagano, teso a fissare le proposizioni fondamentali dell'antica religione pagana che Giuliano si propone di rinnovare di fronte ai dogmi cristiani[17].

3. *I cristiani e la religione imperiale*

I cristiani non rifiutano la monarchia di diritto divino, bensì la divinizzazione del monarca. Convengono con la dottrina imperiale quando afferma che ogni potere viene da Dio. Professano il rispetto del sovrano, ma riservano l'*adoratio* a Dio solo. Già Tertulliano affermava che i cristiani pregavano per l'Imperatore e per l'Impero (*Apol.* 30,1). Ma i pagani, nella loro pretesa di rendersi propizi tutti gli dèi, considerano il cristianesimo come un'empietà pericolosa: il culto cristiano esclude gli altri culti. Anche l'imperatore esige che si provi la pietà con atti cultuali che i cristiani rifiutano. Appunto questo fatto, agli occhi dei pagani, costituisce un gesto di sovversione, soprattutto nell'esercito, dove prospera il culto delle insegne.

I cristiani riconoscono un unico Signore, *Dominus*, *Kyrios*. Al *Kýrios Kâisar* contrappongono il *Kýrios Christós*. All'Helios della religione imperiale contrappongono il Cristo-Luce. Gli scavi di San Pietro a Roma hanno riportato alla luce un mosaico del secondo quarto del III secolo, dove si trova raffigurato il Cristo-Helios. La teologia cristiana della luce si oppone alla teologia imperiale del Sole. Se i cristiani, approfittando della situazione dell'epoca, sono penetrati in tutti gli strati sociali, questo fatto finisce per provocare la dura reazione degli intellettuali pagani, dei collegi sacerdotali che vedevano svuotarsi i loro templi, del potere imperiale che tenta di ricostituire l'*orbis romanus* attorno al *mos majorum*. L'imperatore Giuliano, da pagano mistico qual è, è l'ultimo a scatenare contro i Galilei la forza della sua intelligenza e la sua potenza imperiale.

[17] Si veda R. TURCAN, *Julien l'héliolâtre*, in *Mithras Platonicus*, cit., 105-128; E. DES PLACES, *Jamblique. Les mystères égyptiens*, Paris 1966; G. ROCHEFORT, *Saloustios. Des dieux et du monde*, Paris 1960; *Le discours sur Hélios-Roi*, in CH. LACOMBRADE, *Oeuvres* II/2, Paris 1964, 73-138.

III. Misticismo pagano e reazioni cristiane

Una ricerca sui cristiani e sulle religioni nei secoli III e IV non può prescindere da uno studio della vita quotidiana dei cristiani in seno alle istituzioni ufficiali. Nel quadro della società romana, come vivevano la loro vita familiare, sociale e professionale, la loro vita culturale? Sono questioni trattate a lungo da autori di competenza incontestabile[18]. Un altro aspetto riguarda i rapporti tra cristiani ed eretici. Nella polemica del II e del III secolo gli eretici, spesso, sono stati confusi coi pagani. Progressivamente si è andata formando la nozione di ortodossia, con i relativi schemi, norme ed esclusioni: una formazione già manifesta in Giustino, Clemente Alessandrino e Origene. La lotta contro gli gnostici ha permesso di determinare le devianze, di denunciarle sotto la parola *háiresis*, con l'effetto di rendere preponderante l'aspetto dottrinale dei conflitti. Nel corso del II e del III secolo si vanno formando le norme ecclesiastiche: tradizione, successione, Scritture.

Un aspetto nuovo della vita dei cristiani, nel III e IV secolo, è quello dell'importanza assunta dal sacro. Nella genesi della tarda Antichità, l'esplosione della Chiesa cristiana è legata in parte alla focalizzazione del potere divino su determinate persone. La comunità cristiana scopre ogni giorno di più il valore della santità: martiri, santi vescovi, asceti, monaci, tra i quali brillano Antonio e Pacomio. Vanno prendendo risalto gli amici di Dio, ed è attorno ai santi che si cristallizza una parte della vita cristiana. Il culto dei martiri svolge un ruolo di primo piano nella diffusione del cristianesimo. Agli occhi dei pagani, tale culto rappresenta un vero pericolo. Infatti l'estendersi del culto dei martiri, nel IV e V secolo, opera una trasformazione profonda nella vita sociale; un mutamento che si può constatare in piena luce nei cimiteri, nell'architettura delle tombe, nei pellegrinaggi alle tombe. Tombe e culto vanno uniti. Secondo P. Brown, la carta del progresso del cristianesimo può essere compilata in base alle reazioni dei pagani al culto dei martiri. L'imperatore Giuliano non manca di esprimere la sua ripulsa davanti a questi cadaveri, a queste tombe e sepolcri che si moltiplicano senza fine. E non esita a proibire i cortei funebri. Così il culto dei santi

[18] J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV-V^e siècles)*, Paris 1958; Ch. Munier, *L'Eglise dans l'Empire romain (II^e-III^e siècles). Eglise et Cité*, Paris 1979; nel corso del volume, Munier presenta un'abbondante bibliografia; l'opera è indispensabile per qualsiasi ricerca sulla vita cristiana nei secoli II e III; *Le temps chrétien de la fin de l'antiquité au Moyen âge, III^e-XIII^e siècles. Colloques internationaux du CNRS, n. 604. Paris 9-12 mars 1981*, CNRS, Paris 1984: il volume contiene articoli sul tempo sacro, il calendario liturgico, il culto dei defunti e l'astrologia.

viene a esprimere un cambiamento notevole nella vita sociale e contribuisce alla trasformazione della mentalità religiosa del IV secolo[19].

1. *Gli apologisti africani*

La Chiesa d'Africa entra nella storia il 17 luglio 180, con i dodici martiri della città di Scilli condannati alla decapitazione. Il suo primo difensore è Tertulliano (c. 160-220), seguito da Cipriano (c. 200-258), il primo vescovo martire africano. Nella sua opera *Ad Demetrianum*, Cipriano confuta il pagano Demetriano, che aveva gettato sui cristiani la responsabilità delle sventure africane: guerre, peste, carestia, siccità. Riprendendo alcune idee di Tertulliano (*Apol.* 40; *Ad. nat.* 1,9), Cipriano spiega che i delitti e l'idolatria dei pagani, con le persecuzioni contro i cristiani, sono all'origine della collera di Dio. E indica ai pagani la vera via della salvezza, mostrando come la carità sia la risposta all'odio[20].

Arnobio di Sicca (c. 300)

Prima pagano convinto, Arnobio si converte poi al cristianesimo. E per mostrare la propria sincerità al vescovo, reticente davanti all'antico difensore del paganesimo, scrive i sette libri dell'*Adversus nationes* – certamente finiti prima del 312, l'anno in cui terminano le persecuzioni di Diocleziano[21]. Arnobio attacca i seguaci di Ermete Trismegisto, i platonici,

[19] D. VAN DEN EYNDE, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux, Paris 1933; A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque. IIe-IIIe siècles*, 2 voll., Paris 1985 (bibl., II, 559-585). Per l'intera questione del sacro, si vedano le opere di P. Brown citate all'inizio del capitolo.

[20] H. LECLERQ, *L'Afrique chrétienne*, 2 voll., Paris 1904²: un'opera antica ma ben documentata; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise* I-II, Paris 1906²; P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusqu'à l'invasion arabe*, 7 voll., Paris 1901, 1923, Bruxelles 1963²; P. DE LABRIOLLE, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1924; FR. DECRET, M. FANTAR, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité. Des origines au Ve siècles*, Paris 1981 (bibl., 355-373); J. CUOQ, *L'Eglise d'Afrique du Nord du IIe au XIIe siècle*, Paris 1984.

[21] Edizioni in CSEL 4 (1875) a cura di A. Reifferscheid e nel *Corpus Patavinum* 62, a cura di C. Marchesi, Paravia, Torino 1953. Si veda J. QUASTEN, *op. cit.*, I, 611-619 e P. COURCELLE, *Anti-christian Arguments and Christian Platonism*, in A. MOMIGLIANO (ed.), *The Conflict between Paganism and Christianity...*, Oxford 1963, 151-192. Un eccellente studio è quello di G.E. MCCRACKEN, *Arnobius of Sicca. The Case against the Pagans*, Ancient christ. Writers 7, Westminster, Maryland 7, 1949; A.D. NOCK, *Conversion*, Oxford 1933 [trad. it., *La conversione*, Laterza, Bari 1985], presenta uno studio interessante dei diversi cambiamenti dell'epoca. Si può anche vedere G.L. ELLSPERMANN, *The Attitude of The Early Christian Latin Writers toward Pagan Literature and Learning*, Washington 1949 e J.R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens...*, Roma 1954, 146-185.

i pitagorici e i *novi viri* che, secondo Festugière, sono i seguaci del movimento filosofico che propaga la mistica pagana[22]. Questo dotto pagano conosce bene l'ermetismo, il neoplatonismo, gli oracoli caldei, Plotino, Zoroastro, Ostane e le liturgie mitriache. Attinge a Varrone e a Cicerone; ha letto Tertulliano, Minucio Felice e Cipriano. In risposta ai pagani, che criticano il rifiuto dei cristiani di adorare gli altri dèi, Arnobio scrive che questi dèi, se mai esistono, sono già compresi nell'omaggio che i cristiani rivolgono al vero Dio. Infine, in una preghiera molto bella, implora anche il perdono per i persecutori dei cristiani (*Adv. nat.* 1,31).

Lattanzio, umanista cristiano (c. 260-325)

Allievo di Arnobio, Lattanzio è chiamato da Diocleziano a insegnare retorica a Nicomedia. Nel 303 si converte al cristianesimo e deve rinunciare alla cattedra. Nel 317 Costantino lo chiama in Gallia come educatore del figlio maggiore Crispo[23].

Mentre Arnobio lancia invettive e sarcasmi per un pubblico popolare, Lattanzio si rivolge all'aristocrazia letteraria e politica. Nelle sue *Divinae institutiones*, pur esaltando la bellezza, la sapienza e il significato del destino dell'uomo, confuta i filosofi pagani e combatte gli istigatori della persecuzione di Diocleziano. Come latino, si serve di Seneca e di Cicerone; ma si oppone alla filosofia stoica e non risparmia Platone. Sembra invece ignorare il *Contro i cristiani* di Porfirio, pubblicato in greco verso il 300[24].

Lattanzio è consapevole di aprire una nuova via all'apologetica. A Tertulliano rimprovera il cattivo stile; a Cipriano l'uso esclusivo della Scrittura. Agli occhi di questo umanista, i dottori cristiani sono preziosi per la con-

[22] A.J. FESTUGIÈRE, *Mémorial Lagrange*, Paris 1940, 97-132. P.F. Beatrice di Padova sta preparando un importante studio sulla questione dei *novi viri* in Arnobio e sulla difesa dei cristiani contro gli attacchi di Porfirio.

[23] H. VON CAMPENHAUSEN, *I Padri della Chiesa latina*, Sansoni, Firenze 1970, 69-94; J.F. FONTAINE, M. PERRIN (edd.), *Lactance et son temps. Recherches actuelles. Actes du IVe Colloque de Chantilly, 21-23 septembre 1976*, Paris 1978: opera preziosa per la conoscenza di Lattanzio e della sua epoca.

[24] S. BRANDT, *Lactantii opera omnia*, CSEL 19 e 27, Wien 1890-1898; P. MONAT, *Lactance. Institutions divines, Livre V*, SC 204 e 205, Paris 1973; *Livre I*, SC 326, 1986; *Livre II*, SC 337, 1987; *Epitomé des Institutions divines*, SC 335, 1987; M. PERRIN , *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250-325)*, Théol. hist. 59, Paris 1981 (bibl., 17-27). L'opera mostra il lavoro di pioniere di Lattanzio, che apre la via ad Agostino. Si veda anche E.F. MICKA, *The Problem of divine Anger in Arnobius and Lactantius*, Washington 1943.

versione dei letterati pagani. Cita le Scritture servendosi dei *Testimonia* di Cipriano. Appellandosi ai filosofi pagani, li utilizza per difendere la verità rivelata da Dio. Il suo lavoro, basato sugli storici delle idee, approfondisce quanto già Clemente e Origene avevano avviato: un saggio di storia delle religioni. Datando gli avvenimenti, dimostra che i pagani non devono gloriarsi della loro antichità: Mosè è vissuto prima di Omero e l'Antico Testamento è anteriore agli scritti degli egiziani e dei greci.

Lattanzio cerca di spiegare il fenomeno del paganesimo e l'origine dei culti: gli dèi pagani sono uomini divinizzati; i dèmoni hanno incitato i pagani ad adorare tali personaggi dopo la loro morte. Lattanzio cerca anche di spiegare il passaggio dal politeismo al monoteismo: l'idolatria comincia all'indomani del diluvio. A un periodo di ateismo fa seguito l'adorazione degli elementi e poi il culto dei re potenti. Ma Dio ha lasciato agire i dèmoni «perché ci fosse il combattimento» (*Inst.* 11, 17, 1); e questa lotta tra le forze del bene e del male si è prolungata fino alla venuta del cristianesimo, quale ritorno all'età dell'oro dell'umanità.

Nell'opera *De mortibus persecutorum*, Lattanzio lancia il grido di trionfo del cristianesimo perseguitato diventato libero[25]. Egli polemizza contro tutte le oppressioni: contro i persecutori, gli avversari pagani, i pontefici dei culti pagani che spesso hanno eccitato le folle. Al potere civile chiede la libertà religiosa per tutti: una libertà di coscienza in uno Stato tollerante. A suo avviso, l'apologetica costituisce lo strumento ideale per favorire la conversione. E destina il suo *De mortibus persecutorum* ai cristiani e ai pagani a venire. A questi ultimi presenta la religione di Cristo come il solo culto del vero Dio. Egli vorrebbe anche dissuaderli dall'opporsi alla collera di Dio. Inoltre l'apologeta mostra come i persecutori abbiano reso un cattivo servizio all'Impero. La loro tragica morte prova la verità del cristianesimo, mentre il regno felice degli imperatori cristiani viene loro dalla Provvidenza divina. Ci troviamo davanti a un saggio di apologetica della storia che già preannuncia una teologia della storia.

Lattanzio occupa un posto strategico nella cultura della sua epoca. Appartiene a una corrente platonico-religiosa desiderosa di fondare ogni saggezza sull'illuminazione dell'uomo. A suo avviso la conoscenza e la venerazione di Dio costituiscono l'obiettivo supremo dell'esistenza umana. E vede nell'uomo un essere religioso che ha bisogno della filosofia, ma per arrivare fino alla rivelazione: il cristianesimo trascende ogni filosofia.

[25] J. MOREAU, *Lactance. De la mort des perséсuteurs*, SC 39 e 40, Paris 1954 (bibl. in 39, 139-176); J.R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes chrétiens*, cit., 186-304.

Secondo Fredouille, la caratteristica di Lattanzio sta nella sua antropologia fondata sul senso del sacro, che fa dell'uomo un essere religioso, chiamato a superare lo *status erectus* per giungere alla contemplazione del divino. Persuaso della mancanza di futuro delle religioni pagane, Lattanzio si mostra accogliente verso i loro valori estetici. Lo sguardo che dà all'Impero cristiano lo porta ad auspicare il rafforzamento dell'istituzione senatoria e il ricupero dei valori della romanità. Il che vale a spiegare il suo attaccamento al *mos majorum*[26].

2. *Storia e apologetica*

Il 30 aprile del 311 Galerio pubblica un editto di tolleranza sotto i nomi di Galerio, Costantino e Licinio: «*denuo sint christiani et conventicula componant*». I cristiani sono liberi. Galerio chiede loro di pregare per lui e per l'Impero. Nel 356, Costanzo II si dà a combattere direttamente il paganesimo. Il 19 febbraio, proibisce il culto pagano e decide la chiusura dei templi. Il 4 dicembre attacca gli stregoni e gli indovini. La dimora a Roma lo induce tuttavia a una maggiore tolleranza. Per un mezzo secolo i cristiani continuano a contrapporsi ai culti pagani e a dimostrare la verità della propria religione. Lattanzio ricorre alla storia e alla testimonianza storica, privilegiando l'intento apologetico. Con Eusebio, invece, diventa un valore primario la stessa storia: egli raccoglie una preziosa documentazione e, se deve fare l'apologista, utilizza i documenti storici raccolti.

Eusebio di Cesarea (263-340)

Nato probabilmente a Cesarea di Palestina, centro teologico importante dopo la dimora di Origene, Eusebio è discepolo di Panfilo, martirizzato il 6 febbraio 310. Diventa vescovo di Cesarea nel 313 e partecipa al concilio di Nicea nel 325. Anche se nutre un'ammirazione senza limiti per Costantino, le sue tendenze arianizzanti gli procurano varie difficoltà. Erudito e lavoratore infaticabile, raccoglie un numero considerevole di documenti e di testi antichi[27].

[26] FR. CORSARO, *Le mos majorum dans la vision éthique et politique du 'De mortibus persecutorum'*, in J.F. FONTAINE, M. PERRIN, *Lactance et son temps*, cit., 27-53. Si veda anche V. LOI, *I valori etici e politici della romanità negli scritti di Lattanzio*, Roma 1965.

[27] Edizioni delle opere di Eusebio a cura di A. HEIKEL, *Eusebius Werke*, coll. G.C.S., Berlin 1902-1975. Su Eusebio di Cesarea, si veda J. MOREAU, *Eusebius von Cesarea*, in *Reallex. Antike u. Christ.* VI, Stuttgart 1966, 1052-1087 (articolo di sintesi con una abbondante bibliografia); J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 312-348; J.R. LAURIN, *Orientations maîtresses des apologistes*, cit., 94-145 e 344-401; R.M. GRANT, *Eusebius as Church Historian*, Oxford 1980; T.D. BARNES, *Costantine and Eusebius*, Cambridge/Mass.-London 1981.

La *Storia ecclesiastica* di Eusebio ha valore di fonte[28]. È anche un'opera apologetica, nella misura in cui costituisce una difesa della religione cristiana contro gli attacchi dei pagani. Nel *Prologo*, Eusebio aggiunge alla preoccupazione dello storico quella di dover «trarre lezione dai fatti». Membro di una Chiesa giovane, più volte perseguitata e anche bersagliata dai letterati pagani, Eusebio è testimone delle persecuzioni e del martirio. Ed è anche animato da vero spirito missionario.

I dieci libri di cui disponiamo abbracciano il periodo che va dalla fondazione della Chiesa alla disfatta di Licinio (324) e al governo di Costantino (325). Dal II al VII libro Eusebio narra i fatti che vanno dalle origini alla persecuzione del 303. Lo fa come uomo di fede, che non manca di sottolineare l'eroismo dei martiri, il carattere soprannaturale della Chiesa, la tradizione, le persecuzioni. Queste hanno per lui il valore apologetico della testimonianza del sangue. Il libro I, introduttivo, mostra come la Chiesa abbia le stesse origini del suo Fondatore, il Verbo preesistente. Eusebio vi sviluppa alcune idee nuove. Si chiede perché il Verbo non abbia predicato agli uomini in altri tempi, come lo sta facendo ora. E la sua risposta è semplice: «gli uomini non erano capaci di comprendere». Eusebio presenta anche uno schema sulle origini delle religioni: caduta, vita nomade, diluvio; ed ecco sopravviene la sapienza di Dio, manifestata da alcuni angeli. Presto la nazione ebraica si allea con Dio, e Mosè forma un popolo carico della missione di dover diffondere la sapienza di Dio. Infine, il Verbo di Dio si manifesta. Alla fine della sua storia, Eusebio fissa i fatti a lui contemporanei; e sia ai cristiani che ai pagani insegna la forza del cristianesimo. Vi troviamo anche una confutazione del parallelo stabilito da Ierocle tra Gesù e un presunto taumaturgo pagano, Apollonio di Tiana. Eusebio nega il valore di simile confronto. Dedica anche un piccolo trattato polemico a Ierocle, in risposta al libello del governatore pagano. L'opera costituisce un esempio eccellente del metodo critico usato da Eusebio[29].

[28] Edizioni a cura di ED. SCHWARTZ, *Eusebius Werke*, 3 voll., G.C.S., Berlin 1903-1909 e G. BARDY, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique*, SC 31, Paris 1952; 41, 1955; 55, 1967; 73, 1960 con intr. e indice; R. LAQUEUR, *Eusebius als Historiker seiner Zeit*, Berlin-Leipzig 1929; G. RASPUDI, *Les éléments apologétiques dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe*, Bosc, Lyon 1939; J. SIRINELLI, *Les vues historiques d'Eusèbe de Césarée durant la période prénicéenne*, Dakar 1961.

[29] P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, cit., 311-314; J.R. LAURIN, *Orientations maîtresses*, cit., 130-145; edizione del testo di Filostrato a cura di F.C. CONYBEARE, *Philostratus. The Life of Apollonius of Tyana*, 2 voll., London-New York 1912 [ed. it., *Filostrato, Vita di Apollonio di Tiana*, Adelphi, Milano 1978]; J.M. VAN CANGH, *Santé et salut dans les miracles d'Epidaure,*

La *Preparazione evangelica* e la *Dimostrazione evangelica* sono due opere di primaria importanza, elaborate congiuntamente allo scopo di formare i cristiani e difendere il cristianesimo[30]. La *Preparazione evangelica* è una guida per l'istruzione dei pagani convertiti. La *Dimostrazione* risponde in parte alle accuse degli ebrei che rimproverano ai cristiani di limitare l'Antico Testamento al solo diritto alla promessa. Eusebio dimostra il valore universale dell'Antico Testamento. Le due opere hanno direttamente di mira il *Contro i cristiani* di Porfirio, cui Eusebio si riferisce di continuo per dare del cristianesimo un'immagine nuova, degna della sua grandezza. Poiché Porfirio muore verso l'anno 300, ci si trova certamente davanti a una mobilitazione dei pagani, e pertanto alla necessità di un'apologia grandiosa del cristianesimo. Di fatto, Eusebio ci ha lasciato l'opera apologetica più importante della Chiesa antica.

L'autore distingue due categorie di cristiani. A quelli ordinari, alle donne e ai bambini bisogna dare le giuste credenze, atte a fondare la loro fede. Ma ci sono anche i cristiani capaci di seguire una dimostrazione ragionata. Bisogna formarli, istruirli, educarli in vista della discussione, renderli capaci di confutare le obiezioni; ai pagani colti bisogna presentare la razionalità del cristianesimo. Eusebio ha studiato il progetto e ha presentato a più riprese il suo piano. La sua attività apologetica è insieme pedagogica e dimostrativa. In prospettiva storica, egli mostra come dopo la caduta l'uomo si sia proiettato sulla terra e sia diventato ateo. Ne sono nate due religioni: quella vera, comunicata dal Verbo di Dio agli Ebrei, e quella astrale,

d'Apollonius de Tyane et du Nouveau Testament, in J. RIES, Y. JANSSENS, J.M. SEVRIN (edd.), *Gnosticisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve 1982, 263-277. Eusebio ha pubblicato un *Contro Ierocle*, in risposta al libello anticristiano del governatore Sossiano Ierocle, sotto Diocleziano. E. DES PLACES, *Eusèbe de Césarée contre Hiéroclès*, SC 333, Paris 1986 (introd., trad. e note di M. Forrat). Il titolo greco datogli da un manoscritto del secolo XVII è significativo: «Eusebio di Pamfilia contro gli scritti di Filostrato in onore di Apollonio, a proposito del parallelo stabilito da Ierocle tra lui e Cristo». Questo scritto di Eusebio sarebbe della stessa epoca del V libro delle *Istituzioni divine* di Lattanzio. Eusebio lo ha forse redatto mentre preparava le sue opere apologetiche, *Preparazione evangelica* e *Dimostrazione evangelica*. Eusebio impugna un argomento di attualità della polemica pagana: quello che «il paganesimo è capace di suscitare un sant'uomo, vero essere divino superiore a Cristo». L'apologeta di Cesarea demitizza il presunto taumaturgo di Tiana.

[30] Edizioni *Sources chrétiennes*: Jean Sirinelli e Ed. des Places hanno curato il Libro I, n. 206, 1974; Ed. des Places, i libri II e III, n. 228, 1976; Odile Zink, i libri IV-V, 1-17, n. 262, 1979; Ed. des Places, i libri V, 18-36 e VI, n. 266, 1980; Schroeder e des Places il libro VII, n. 215, 1975; Geneviève Favrelle e des Places, il libro IX, n. 292, 1982; des Places, i libri XII-XIII, n. 307, 1983.

sfociata nel politeismo. Eusebio offre un insegnamento tratto dalla storia. La sua nuova apologetica, fondata sulla storia, costituisce una presentazione cristiana dell'evoluzione dell'uomo e del mondo.

Rufino di Aquileia (c. 340-410)

Monaco e amico di san Gerolamo, con cui si guasta a proposito di Origene, Rufino traduce in latino la *Storia ecclesiastica* di Eusebio e vi aggiunge due libri che chiama «pesciolini», frutto del suo lavoro personale, allo scopo di nutrire i suoi fedeli di Aquileia. La prima parte del testo descrive la diffusione del cristianesimo presso i barbari: il regno di Axum, la conversione degli iberici, l'emergere della Chiesa dei Saraceni. La seconda parte tratta del paganesimo ormai finito: Serapide di Alessandria, la vittoria del cristianesimo in Egitto, la cristianizzazione irreversibile dell'Impero romano. La terza parte è dedicata ai *mirabilia Dei*, ossia ai segni e interventi di Dio nella storia, all'espressione simbolica della salvezza e della conversione, ai carismi e alla santità[31].

Rufino vuol dimostrare che la vera storia della Chiesa è quella della costruzione del Regno di Dio, che si va realizzando dopo l'incarnazione. I *mirabilia* sono segni della potenza divina. Ci troviamo quindi davanti a una storia che si svolge su due piani: quello del discorso storiografico, che racconta gli avvenimenti, e quello del discorso agiografico, che dà agli eventi un significato religioso. Nel quadro del racconto dei fatti, Rufino polemizza con i culti pagani. Di conseguenza, storia, apologetica e polemica si congiungono. Gli avvenimenti vengono presentati come segni. Gli stessi uomini sono segni della *virtus Dei*. Siamo di fronte a una vera teologia della storia; ed è un'opera impegnata, che ha esercitato un grande influsso sull'Occidente[32].

3. *Due apologisti nell'Impero cristiano*

All'indomani della pace della Chiesa, i cristiani ritengono che non sia inutile proseguire nella critica del politeismo e nella confutazione dell'idolatria. Si tratta inoltre di esporre il cristianesimo ai ribelli. Le opere di cui disponiamo non hanno nulla di originale; si continua a riprendere gli argomenti antichi, rivestendoli talvolta di nuove forme espressive.

[31] A cura di Th. Mommsen, in G.C.S. 9, 2, Leipzig 1903-1909, 951-1040; F.X. MURPHY, *Rufinus of Aquileia (345-411). His Life and Works*, Washington 1945.

[32] FR. THELAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'histoire ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Paris 1983 (bibl., 515- 524). Studio molto approfondito.

Atanasio di Alessandria (c. 295-373)

Atanasio è un teologo alessandrino di formazione classica, che coltiva rapporti con i monaci della Tebaide. Tra i suoi lavori, nel contesto di una vita molto movimentata, ci resta un'opera in due parti dal titolo *Discorso contro i pagani* e *L'incarnazione del Verbo*. L'opera potrebbe essere datata all'epoca del suo esilio a Treviri (335-337)[33].

Nel *Discorso*, Atanasio critica il paganesimo come ormai superato, ma pure ancor vivo in alcuni intellettuali e nella popolazione delle campagne. Basandosi sulla filosofia platonica, per la quale l'intelligenza umana può conoscere Dio, Atanasio insiste sulla corruzione della stessa intelligenza a causa del peccato, che apre la via all'idolatria e alle vacuità del culto idolatrico. Ora tutto questo è assurdo. Nell'interpretazione delle divinità pagane, Atanasio fa uso di molteplici espedienti. Tuttavia la maggior novità sta nel fatto che ai suoi occhi le immagini sono mediatrici fra Dio e l'uomo. Le statue degli dèi fanno vedere la potenza divina che vi sta nascosta: è la teoria neoplatonica già formulata da Plotino e da Porfirio, per ridar vigore al paganesimo. Ma Atanasio propone, ironicamente, di divinizzare gli artisti, che sono ben più nobili della materia e delle immagini.

Il *Contra gentes* di Atanasio è diverso dai trattati apologetici precedenti, in quanto fa da introduzione al suo trattato sull'*Incarnazione del Verbo*, dove l'autore presenta la fede cristiana come il grande valore di liberazione dell'umanità. Per trovare Dio non c'è altra via che l'uomo stesso, con la sua anima e la sua intelligenza. Siamo nella tradizione platonica più pura. Atanasio ritiene che l'anima, creata a immagine del *Lógos*, a sua volta immagine di Dio, guardando se stessa vede Dio come in uno specchio.

Firmico Materno (sec. IV)

Originario di Siracusa, Firmico conosce Porfirio, «il nostro caro Porfirio». Nel 337 lascia l'avvocatura per dedicarsi allo studio degli astri e, ancora pagano, redige il *Máthēsis*, un trattato di astrologia in cui invoca il sole, pur tenendosi a debita distanza dall'idolatria. Di animo mistico, trova

[33] P.TH. CAMELOT, *Athanase contre les païens et sur l'Incarnation du Verbe*, SC 18, Paris 1946; 2ª ed., con testo greco, 1977; CH. KANNENGIESSER, *Sur l'incarnation du Verbe*, SC 199, Paris 1973; R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris 1952; J. ROLDANUS, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leiden 1968; CH. KANNENGIESSER, *Athanase d'Alexandrie. Evêque et écrivain*, Paris 1983 (l'opera dà una nuova valutazione di Atanasio).

nell'astrologia una sapienza e una misteriosofía cosmiche. Nel 341, quando l'editto di Costanzo ordina l'abolizione dei culti pagani, Firmico Materno ne approfitta per accostarsi al potere. Si tratterebbe di una conversione per opportunismo? Certamente inizia allora il trattato *De errore profanarum religionum*, apparso ufficialmente attorno al 346[34]. Il 1° dicembre 346 la legge minaccia i pagani di *gladius ultor*, ed ecco che Firmico Materno parla di *gladius vindex*; la legge tratta i pagani come *perditi*, parola che figura pure nel suo volume. Firmico avrebbe collaborato alla redazione della legge stessa?

Dopo una serie di critiche sferrate contro i falsi dèi, l'apologista fa parlare il Sole, facendogli pronunciare in prima persona la condanna di tutti i suoi adoratori. Firmico, un tempo adoratore del Sole, conosce bene la mistica cosmica e la condanna con tutte le forze. E vi aggiunge la condanna dei culti di Adone, di Cinira, di Sabazio, degli dèi dell'Olimpo e di tutte le divinizzazioni. Un terzo tema ruota attorno agli dèi mortali benefici: Serapide, i Penati o dèi del focolare, Vesta, Palladio, Cerere, Nettuno, Marte, Minerva. Tutti questi dèi sono stati creati dall'immaginazione umana. La confutazione dei culti delle false divinità termina con l'esposizione delle tre età dell'umanità: l'età della paura, seguita da quella del disprezzo e poi da quella del raziocinio. Dopo aver avuto paura dei falsi dèi, gli uomini li hanno disprezzati; quindi, divenuti più intelligenti, li hanno rifiutati. E questa è l'età attuale; l'età, secondo Firmico, dell'invito alla conversione al cristianesimo.

Nella seconda parte dell'opera Firmico impugna i *signa* delle religioni misteriche. Mostra come i simboli con cui avviene l'iniziazione sono solo imitazioni diaboliche dei simboli biblici e cristiani. Così egli condanna i culti di Cibele, di Mitra, di Bacco e di Osiride. Anche se gli argomenti sono un po' confusi, la documentazione sui culti orientali sembra seria. Gli attacchi dell'autore convergono soprattutto contro la legittimazione filosofica di questi culti, ossia contro l'ellenismo mistico.

Quanto al significato e all'influsso del *De errore profanarum religionum*, è da dire che si tratta di un'opera di circostanza, che si è fatta spazio al momento della svolta politica dell'Impero nei confronti del cristianesimo. Alla fine dell'opera, Firmico insiste sul dovere degli imperatori di mettere

[34] R. TURCAN, *Firmicus Maternus. L'erreur des religions païennes*, Paris 1982 (introd., testo, commento e abbondante bibliografia con note); J. COMAN, *Essais sur le 'de errore profanarum religionum' de Firmicus Maternus*, in *Revista classica (Orpheus-Favonius)*, Bucarest 1934; K. HOHEISEL, *Das Urteil über die nichtchristlichen Religionen im Traktat 'De errore profanarum religionum' des Julius Firmicus Maternus*, Tesi, Bonn 1972.

fine al paganesimo. Se fino a Costantino i cristiani perseguitati avevano chiesto la libertà di culto e di pensiero, ovvero il permesso di esistere, ora Firmico lancia un appello all'intolleranza religiosa e questa è novità. E può ben darsi che simile appello abbia influito su certe decisioni imperiali. Nondimeno, «apparentemente, l'astio del libellista non gli ha accordato una vasta udienza nella posterità letteraria» (Turcan, 63). Il *De errore* non è più un'apologia, ma il primo documento cristiano che chiede l'intolleranza religiosa.

Conclusioni

Nel III secolo, all'indomani della celebrazione del millennio di Roma (247), l'Impero cerca nuovi elementi di coesione e di unità. Attuata da Diocleziano, la Tetrarchia procede alla riorganizzazione dell'esercito, dell'economia, della famiglia e della società. Già in formazione a partire da Augusto, la teologia imperiale è come il cuore delle nuove istituzioni. Sottende il potere degli imperatori e vuol contribuire alla salvaguardia dell'integrità e dell'unità dell'*orbis romanus*. Lo sviluppo del culto del Sole e della mistica cosmica, nel IV secolo, contribuisce a mettere in risalto la solidarietà tra ordine terrestre e ordine celeste, tra gli dèi e il loro prediletto, l'imperatore. Il carattere più significativo del III e IV secolo è il sacro: sacralizzazione dell'imperatore, sacralizzazione dell'Impero e della cultura, fondata sul *mos majorum*. La teologia solare, chiave di volta del sacro pagano, segna il suo ultimo splendore con il regno effimero di Giuliano. Nel contesto sacrale dell'Impero, la vita quotidiana delle masse è animata dai rituali, celebrazioni e manifestazioni in onore degli dèi pagani.

In mezzo a questa società pagana emerge un sacro di tipo nuovo, fondato su Cristo quale *Kýrios Christós*, opposto al *Kýrios Kâisar*. I cristiani non rifiutano l'Imperatore, anzi lo rispettano e pregano per lui e per l'Impero. Ma rifiutano l'*adoratio* e qualsiasi gesto fondato sulla sacralizzazione del potere. Le persecuzioni sanzionano questo rifiuto e costituiscono indirettamente un vero motore dell'espansione del cristianesimo. Agli occhi delle masse sfolgora la santità cristiana, che si cristallizza attorno a uomini e donne apportatori del soprannaturale. Il culto dei santi e dei martiri evidenzia la potenza di Dio in azione in mezzo agli uomini. Attratti dal nuovo volto del sacro presentato dal messaggio evangelico, dal culto eucaristico, dalla vita dei cristiani e dalla forza misteriosa dei martiri e dei santi, i pagani aderiscono in forma sempre più massiccia alla Chiesa cattolica. Già manifesta sul piano della vita quotidiana, la vittoria del sacro cristiano rice-

ve il suo riconoscimento ufficiale con la conversione di Costantino e con l'avvento dell'Impero cristiano. Appare ormai disperato lo sforzo dell'imperatore Giuliano di rilanciare il sacro pagano.

In mezzo a queste trasformazioni profonde si alzano varie voci. Porfirio e i suoi discepoli esaltano il plotinismo mistico e lo presentano all'uomo come ideale di vita personale e sociale. Della loro opera approfittano Diocleziano e il suo governo al fine di giustificare la grande persecuzione. L'apologetica cristiana assume un nuovo volto. Nel secolo II, essa mira ad una giustificazione dell'esistenza cristiana. Ora si erige sia contro le persecuzioni che contro l'offensiva della mistica pagana sottintesa nella teologia imperiale e nell'ellenismo religioso. Le *Divinae Institutiones* di Lattanzio segnano una svolta: quella dell'insistenza sulla teologia della storia, continuata poi da Eusebio di Cesarea e portata al suo vertice da Agostino, nel V secolo. L'apologetica diventa anche un elemento della catechesi cristiana, evidenziando sempre più l'opera della salvezza operata da Cristo. Si sta preannunciando il secolo d'oro della patristica.

L'abbondante bibliografia recente sul culto dei sovrani mostra l'interesse dei cristiani per questo campo, nel quale la religione e la politica si incontrano. F. Cumont e W. Seston hanno posto il mitraismo nel cuore della religione imperiale della Tetrarchia: il nimbo di luce è di derivazione iraniana. Pur citando l'iscrizione di Carnuntum sul Danubio, nella quale Diocleziano chiama Mitra «*fautor imperii sui*», R. Turcan ritiene che la teologia del Sole debba spiegarsi come una «prolungata eredità ellenistica». Nondimeno, la scoperta dei culti di Commagena, dove è dato cogliere in modo notevole l'incontro dell'Iran con la Grecia, invita ad approfondire la questione degli influssi orientali[35].

Un altro aspetto dell'incontro tra pagani e cristiani nel III e IV secolo è quello del sacro e della santità. P. Brown, che ha sollevato la questione, ha offerto indicazioni atte a orientare correttamente la ricerca. Proseguendo nella stessa linea, bisognerà approfondire gli studi di semantica storica per cogliere e mettere in evidenza il significato del vocabolario del sacro[36]. Tale

[35] H. WALDMANN, *Die Kommagenische Kultreformen unter König Mithradates I. Kallinikos und seinem Sohne Antiochos I*, Eproer 34, Leiden 1973; U. BIANCHI, M. VERMASEREN (edd.), *Mysteria Mithrae*, Roma 1980; J. RIES, *Théologies royales en Egypte et au Proche-Orient ancien et hellénisation des cultes orientaux*, Hire, Louvain-la-Neuve 1986.

[36] H. FUGIER, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris 1963; J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985.

lavoro permetterà in seguito di approfondire lo studio antropologico sull'uomo e il sacro.

Molti autori recenti si sono dati a studiare Lattanzio. La sua importanza, nella corrente culturale del secolo IV, merita attenzione, in quanto contrappone alla *barbaries*, che coglie in un uomo come Galerio, la *paidéia*, ossia l'*humanitas* romana e cristiana. Ci si è posto il quesito delle origini del dualismo di Lattanzio[37]. Alla luce dei testi gnostici e manichei, il problema merita una piena riconsiderazione. L'autore è vissuto in Oriente al momento in cui il manicheismo era in piena esplosione, tanto da provocare la redazione dell'editto di Diocleziano. In questo contesto, Lattanzio non avrebbe fatto una rilettura dei testi biblici sul bene e sul male?

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

E. ALBERTINI, *L'empire romain*, coll. «Coll. Peuples et Civilisations», PUF, Paris 1970.

G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, J.R. PALANQUE, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, in FLICHE, MARTIN, *Histoire de l'Eglise* III, Bloud et Gay, Paris 1947 [ed. it., A. FLICHE, V. MARTIN (a cura di), *Storia della Chiesa* III, *Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, SAIE, Torino 1961].

G. BARDY , *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Aubier, Paris 1949 [trad. it., *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, Jaca Book, Milano 1975].

P.F. BEATRICE (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna 1990.

M. BESNIER, *L'empire romain de l'avènement des Sévères au Concile de Nicée*, coll. «Histoire générale de Glotz», PUF, Paris 1937.

U. BIANCHI (a cura di), *Mysteria Mithrae*, (Atti del Convegno Roma-Ostia 1978), Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1979.

U. BIANCHI, J. VERMASEREN (a cura di), *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano*, (Symposium, Roma 1979), Brill, Leiden 1982.

R. BRAUN, J. RICHER, *L'empereur Julien* I, *De l'histoire à la légende (331-1715)*; II, *De la légende au mythe*, Les Belles Lettres, Paris 1978-81.

P. BROWN, *The World of late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, Thames and Hudson, London 1971 [trad. it., *Il mondo tardo antico. Da Marco Aurelio a Maometto*, Einaudi, Torino 1974].

ID., *The Making of late Antiquity*, Harvard University Press, Harvard 1978. [trad.

[37] A. WLOSOK, *Laktanz und die philosophische Gnosis*, Heidelberg 1960; E. HECK, *Die dualistische Zusätze und die Kaiseranreden bei Lactantius*, Heidelberg 1972.

it., *Genesi della tarda antichità*, a cura di P. Guglielmotti, A. Taglia, Einaudi, Torino 2001].

ID., *Society and the Holy in late Antiquity*, Faber, London 1982 [trad. it., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Torino 1988].

ID., *Le culte des saints. Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, Éditions du Cerf, Paris 1996[2] [trad. it., *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Einaudi, Torino 1983].

ID., *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press, Cambridge 1996 [trad. it., *Il sacro e l'autorità. La cristianizzazione del mondo romano antico*, a cura di M.C. Costamagna, Donzelli, Roma 1996].

L. CERFAUX, J. TONDRIAU, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-romaine*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1957 (bibl., 9-73).

M. CLAUSS, *Kaiser und Gott. Herrscherkult im römischen Reich*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2002.

J. DANIÉLOU, H. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise* I, Seuil, Paris 1963 [trad. it., *Nuova storia della Chiesa* I, Marietti, Torino 1970].

J. DELUMEAU (a cura di), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Privat, Toulouse 1979 [trad. it., *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, Torino 1985].

E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 1965 [trad. it., *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino*, a cura di G. Lanata, La Nuova Italia, Firenze 1997].

J. FONTAINE, M. PERRIN (a cura di), *Lactance et son temps. Recherches actuelles*, Beauchesne, Paris 1978.

R.L. FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World*, Penguin, London 1986, 1987[2] [trad. it., *Pagani e cristiani*, a cura di M. Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2006].

W.H.C. FREND, *The Rise of Christianity*, Darton, London 1984, 1986[2].

H. GRÉGOIRE, *Les persécutions dans l'Empire Romain*, Académie, Bruxelles 1951.

P. HERZ, *Bibliographie zum römischen Kaiserkult (1955-1975)*, in *Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt* II, *Principat*, 16, 2, de Gruyter, Berlin 1978, 833-910.

ID., *Kaiserfeste der Principatszeit*, in *Aufstieg u. Niedergang der röm. Welt* II, *Principat*, 16, 2, 1121-1134.

J. LEBRETON, J. ZEILLER, *De la fin du 2e siècle à la paix contantinienne*, in A. FLICHE, V. MARTIN (a cura di), *Histoire de l'Eglise* II, Bloud et Gay, Paris 1946 [trad. it., A. FLICHE, V. MARTIN (a cura di), *Storia della Chiesa* II, *Dalla fine del II secolo alla pace costantiniana*, SAIE, Torino].

A. LE BOULLUEC, *La notion d'hérésie dans la littérature grecque, IIe et IIIe siècles*, 2 voll., Etudes August., Paris 1985.

J.H.W.G. LIEBESCHUETZ, *Continuity and Change in Roman Religion*, Clarendon,

Oxford 1979 (bibl., 310-342): studio ottimo, dalla fine della Repubblica fino a Costantino.

A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*, Beauchesne, Paris 1964.

M. MESLIN, *Le christianisme dans l'Empire romain*, PUF, Paris 1956.

A. MOMIGLIANO (a cura di), *The Conflict between Paganism and Christianity in The fourth Century*, Clarendon, Oxford 1963 [trad. it., *Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel secolo* IV, Einaudi, Torino 1968].

J. MOREAU, *La persécution du christianisme dans l'Empire romain*, Presses universitaires de France, Paris 1956 [trad. it., *La persecuzione del cristianesimo nell'Impero romano*, Paideia, Brescia 1977].

CH. MUNIER, *L'Eglise dans l'Empire romain (IIe et IIIe siècles)*, Cujas, Paris 1979.

A.D. NOCK, *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Clarendon, Oxford 1933, 1961^2 [trad. it., *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Roma-Bari 1985].

ID., *Essays on Religion and the Ancient World*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1972 (raccolta edita da Z. Stewart).

A. PIGANIOL, *L'empire chrétien (325-395)*, coll. «Histoire Générale de Glotz», PUF, Paris 1947.

A. QUACQUARELLI, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine* IV *secolo d.C.)*, Edipuglia, Bari 1986.

M. SORDI, *Il cristianesimo e Roma*, Cappelli, Bologna 1965.

F. TAEGER, *Charisma. Studien zur Geschichte des antiken Herrscherkultes*, 2 voll., W. Kohlhammer, Stuttgart 1957-1960.

F. THELAMON, *Païens et chrétiens au* IVe *siècle. L'apport de l'Histoire Ecclésiastique de Rufin d'Aquilée*, Etudes August., Paris 1981.

R. TURCAN, *Culto imperiale e sacralizzazione del potere nell'impero romano*, in J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 3, *Le civiltà del Mediterraneo e il sacro*, Jaca Book-Massimo, Milano 1992, 309-337.

Nella coll. «Aufstieg und Niedergang der römischen Welt», si vedano i volumi II, 16,1 e 16,2: *Heidentum, Römische Religion, Allgemeines*, de Gruyter, Berlin 1978 e i volumi I, 23,1 e 23,2: *Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu Römischem Staat und Heidnischer Religion*, Berlin 1979-1980. I quattro volumi costituiscono una vera *summa*, con eccellente bibliografia.

Si veda in J.M. MAYEUR, CH. e L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du Christianisme*, 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430), Constantin et l'inflexion chretienne de l'Empire*, Desclée de Brouwer, Paris 1995, 187-335.

Capitolo ottavo
DECLINO DEL PAGANESIMO E REAZIONI DELLA CHIESA NEL V SECOLO

Nel tentativo di raggruppare le forze del movimento pagano reattive contro il cristianesimo, l'imperatore Giuliano ridà coscienza del patrimonio culturale e religioso della società pagana in disfatta, all'interno di un Impero diventato ufficialmente cristiano.

Alla fine del IV secolo molti funzionari e molti dotti restano fedeli all'ellenismo e alla mistica pagana. Nella vita quotidiana gli scontri sono frequenti. I cristiani auspicano la scomparsa dei templi e degli idoli e all'occasione se ne fanno carico. Più volte i monaci si lanciano all'assalto dei templi pagani, dando luogo a tumulti. Tra le due parti a confronto la politica imperiale tenta composizioni.

Fino al 385 gli imperatori seguono una politica di tolleranza nei confronti del paganesimo.

Teodosio I (379-395) si tiene dapprima in una certa neutralità. Ma dopo il 390 emana alcune disposizioni e nel 391 proibisce qualsiasi cerimonia pagana nella città di Roma, come pure ogni visita ai templi e ogni omaggio reso agli idoli.

Nello stesso tempo, ad Alessandria, il patriarca Teofilo trasforma in chiese molti templi pagani. Il 16 giugno 391 un editto proibisce ogni culto pagano in Egitto; il popolo attacca il Serapeo e lo distrugge. L'8 novembre 392 un editto di Teodosio estende a tutto l'Impero la proibizione di offrire sacrifici, di onorare i lari col fuoco, i geni con libazioni, i penati con l'incenso. Nel 396, i successori di Teodosio, Arcadio e Onorio, tolgono ai ministri dei culti pagani le loro ultime immunità. Il 13 luglio 397, sottoscrivono un editto che ordina la distruzione delle cappelle rustiche, mentre richiede

di conservare intatti gli edifici con i loro ornamenti e con quanto sa di patrimonio artistico[1].

I. Il *Contra Julianum* di Cirillo Alessandrino

1. L'ellenismo ad Alessandria agli inizi del V *secolo*

La distruzione del Serapeo, nel 391, è per i pagani una catastrofe mentre per i cristiani costituisce un trionfo. Per i pagani è un atto provocatorio. Alessandria è la grande capitale intellettuale del mondo. «Città santa» dell'ellenismo, secondo Giuliano, è come un crogiolo religioso dove si incontrano le religioni pagane, gli gnostici, i manichei, gli eretici, i cristiani della grande Chiesa. Il filosofo Teone e sua figlia Ipazia sono grandi umanisti, molto aperti a ogni corrente di pensiero. Nel 415 alcuni monaci ignoranti e fanatici provocano tumulti e assassinano Ipazia. Agli occhi dei funzionari e dei dotti pagani il cristianesimo ne esce screditato. Il messaggio dell'ellenismo, al contrario, appare come la vera via della cultura autentica.

Accanto all'ellenismo filosofico alessandrino troviamo l'ellenismo religioso e sincretista, ricco di una moltitudine di culti. In linea di massima i templi sono chiusi. Ma i pagani non hanno rinunciato ai loro culti, come ben dimostrano due nuove leggi di interdizione, quella del 435 (*Cod. Th.* XVI, 10,25) e quella del 451 (*Cod. Just.* I, II,7). I sacrifici clandestini continuano, nonostante le proibizioni del potere imperiale: offerte, libagioni, incensazioni. Gli egiziani nascondono i loro idoli e di notte li tirano fuori per compiere le loro celebrazioni.

Simile situazione attira l'attenzione dei vescovi. E spiega anche il movimento di reazione dei cristiani contro le idee e le accuse di Giuliano, che vede nell'ellenismo il patrimonio esclusivo di coloro che credono negli dèi. Fin dal 364 Gregorio di Nazianzo redige le sue famose invettive[2]. Nel 382 Giovanni Crisostomo scrive il *Liber in S. Babylam contra Julianum et contra gentes*[3].

[1] J. Palanque, in A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise* III, Paris 1947, 505-525 [ed. it. cit., III, 605-650].

[2] Si veda J. Bernard, *Un réquisitoire: les invectives contre Julien de Grégoire de Nazianze*, in *L'Empereur Julien* I, cit., 89-98.

[3] A cura di M. Schatkin, tesi, New York 1967.

2. *La polemica di Cirillo*

Verso il 439-441, dopo più di venticinque anni di episcopato e a tre quarti di secolo dalla morte dell'imperatore Giuliano, il patriarca Cirillo compone una voluminosa apologia dal titolo: *Per la santa religione dei cristiani contro i libri dell'empio Giuliano*. Vi confuta il *Contro i Galilei* del 363 e dedica l'opera a Teodosio II[4]. Soltanto i primi dieci libri dell'opera sono giunti sino a noi. Costituiscono una risposta agli attacchi del primo libro di Giuliano contro i cristiani. Alcuni frammenti greci e siriani dei libri 11-20 ci mostrano che Cirillo vi confutava il secondo libro di Giuliano.

Il primo libro di Cirillo è un'apologia del cristianesimo, in risposta agli attacchi di Giuliano che considera i cristiani degli sviati. Un problema importante è quello delle Scritture, a cui Giuliano oppone con fierezza la sapienza dei filosofi greci. Cirillo si sforza di dimostrare che i libri di Mosè sono più antichi di quelli dei greci. La discussione si basa sul principio, universalmente ammesso a quell'epoca, che «la sapienza è legata alla tradizione». Cirillo tenta di stabilire che il pensiero greco e le tradizioni egiziane sono dipendenti dai testi di Mosè. Il cristianesimo stesso ha le sue radici nell'Antico Testamento. Cirillo presenta una cronologia pedante, che va dal diluvio sino a Mosè e successivamente da Mosè a Gesù. In tal modo dimostra che solo i cristiani sono gli eredi di Mosè. Nel libro II dà inizio a una confutazione sistematica. Alle favole dell'ellenismo Cirillo oppone la verità del cristianesimo; ai miti greci, risponde con la morale cristiana.

Nella polemica di Cirillo troviamo il tono acerbo e il metodo dell'ironia usati da Giuliano. Dopo una difesa dell'Antico Testamento e dei Vangeli, Cirillo paragona il profilo del saggio greco, presentato da Giuliano, con il profilo del saggio cristiano, che conosce Dio, pratica la virtù, ed entra in relazione con gli altri non per la mediazione del sole ma di Cristo. Il *Contro Giuliano* ci fa assistere ad un ultimo duello tra ellenismo e cristianesimo.

[4] Su Cirillo Alessandrino si veda J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 118-143, con abbondante bibliografia. Edizione del testo dei libri 1-10 in Migne, PG 76, 509-1058: edizione di frammenti, 1058-1064. Nuova edizione in corso a cura di P. BURGUIÈRE, P. EVIEUX, *Cyrille d'Alexandrie contre Julien* I, SC 322, Paris 1985. Ottimo lo studio nella tesi di W.J. MALLEY, *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the 'Contra Galilaeos' of Julian the Apostate and the 'Contra Julianum' of st. Cyril of Alexandria*, Gregoriana, Roma 1978 (bibl., 424-430).

II. Teodoreto di Ciro e la sua *Terapeutica delle malattie elleniche*

Ad Antiochia, città di confluenza delle culture e delle religioni, dove si parla il latino, il greco e il siriaco, i cristiani del V secolo si trovano a contatto quotidiano con i pagani. Tutti possono accedere alle cariche municipali e all'amministrazione imperiale. Anche la minoranza ebraica vi è molto attiva e influente. L'ellenismo costituisce un fattore di scambio tra le differenti culture religiose. Pagani, ebrei e cristiani frequentano le scuole pubbliche. Ed è in una di queste scuole che Teodoreto riceve la prima formazione, che gli permette di mantenere molte amicizie nell'ambiente pagano. Nato ad Antiochia nel 393, diventa vescovo di Ciro nel 423 e governa la diocesi per trentacinque anni. Occupandosi attivamente dei suoi fedeli e della sua città, lotta senza esitazioni anche contro i pagani, gli ebrei e gli eretici[5].

1. *La polemica contro gli ebrei*

L'imperatore Giuliano aveva cercato di farsi alleati gli ebrei contro i cristiani. Dopo la sua morte, si assiste ad Antiochia a una dura polemica tra gli ebrei e i cristiani di lingua greca e siriaca. Già nel 336 e nel 345 Afraate aveva pronunciato omelie che insistevano sulla salvezza di tutte le nazioni e sul carattere obsoleto delle prescrizioni rituali dell'Antico Testamento[6]. Nel 386, nelle sue omelie, Giovanni Crisostomo fa scivolare frasi in cui fa fronte contro le pretese degli ebrei[7].

[5] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 541-559; Y. AZÉMA, *Théodoret de Cyr d'après sa correspondance. Etude sur la personnalité morale, religieuse et intellectuelle de l'évêque de Cyr*, tesi, Paris 1952; P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*, Paris 1957: opera fondamentale per lo studio di Teodoreto. Se ne vedano le opere in MIGNE, PG 80-84, Paris 1859-1864. Giova menzionare due articoli di M. RICHARD, *L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Ephèse*, in *Rev. Sc. Ph. et Th.* 24 (1935) 83-106 e *Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret*, *ibid.*, 25 (1936) 459-481. L'articolo di G. BARDY, *Théodoret*, in *Dict. Th. C.*, Paris 1946 resta uno studio importante.

[6] R. DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes* II, *La littérature syriaque*, Paris 1899, 225-229; P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique*, cit., 43-79, presenta visioni suggestive sulla controversia giudeo-cristiana ad Antiochia nel secolo V; I. HAUSHERR, *Aphraate*, in *Dict. spir.* I, Paris 1936, 746-752.

[7] J. QUASTEN, *op. cit.*, II, 427-485; P. CANIVET, *Histoire*, cit., 46-48. La migliore biografia del Crisostomo resta quella di BAUR, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 voll., München 1929-1930. Sull'antigiudaismo di G. Crisostomo si vedano i lavori recenti di K.H. RENGSTORF, S. VON KORTZFLEISCH (edd.), *Kirche und Synagoge* I, Stuttgart 1968; V. NIKIPROWETZKY (ed.), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Lille 1979.

Dietro l'esempio del Crisostomo, anche Teodoreto ingaggia una polemica antiebraica; pur non trovandosi alcun trattato consacrato al tema, vi fa esplicita allusione nella sua *Terapeutica delle malattie elleniche*. P. Canivet, studiando a fondo la questione, mostra come la *Terapeutica*... rifletta alcuni aspetti della polemica antiebraica e sembri essere uno scritto indirizzato tanto contro gli ebrei quanto contro i pagani[8]. Degli ebrei parla in II, 55-117, a proposito delle prove trinitarie tratte dall'Antico Testamento; nel libro VI, a proposito della cristologia; nel libro VII, 16-36, dove troviamo una critica delle prescrizioni sacrificali ebraiche e in X, 63-105, nella dimostrazione della salvezza delle nazioni. Questi testi costituiscono una seria messa in guardia contro le obiezioni sollevate dagli ebrei e contro l'attrattiva che esse potevano esercitare sui pagani e sui cristiani.

2. *Il contesto della polemica contro l'ellenismo*

Dopo la morte di Giuliano (363), non si ha più nessun tentativo di restaurazione dei culti. Nondimeno il movimento filosofico pagano non demorde. Ad Atene, la scuola neoplatonica produce maestri illustri, tra i quali Proclo (412-485), il quale unendo il fervore religioso alle esigenze razionali, onora gli dèi e si proclama lo ierofante del mondo intero. La teurgia pagana costituisce un sacramentalismo che si contrappone ai sacramenti e ai riti cristiani. In questo neoplatonismo religioso troviamo unite la teurgia di Giamblico e la mistica di Porfirio[9]. Così, Proclo si rivolge ai cristiani per mostrar loro l'assurdità della loro dottrina della creazione.

Ad Antiochia, il retore Libanio (314-c. 393), un pagano molto tollerante, si incontra di buon grado con i cristiani, ma insiste sulle antiche forme cultuali, che considera inseparabili dalle forme letterarie[10], e rispolvera tutti gli argomenti di Celso, Porfirio e Giuliano. I pagani si dicono urtati dal

[8] P. CANIVET, *Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques. Texte critique, introduction, traduction, notes*, SC 57, 2 voll., Paris 1958. Per la problematica antigiudaica, si vedano le pagine suggestive di P. CANIVET, *Histoire d'une entreprise apologétique*, cit., 51-79.

[9] E. DES PLACES, *Jamblique. Les mystères d'Egypte*, Paris 1966. Si può consultare utilmente il volume *De Jamblique à Proclus*, Entretiens sur l'Antiquité classique 21, Vandeouvres, Genève 1975; anche J. TROUILLARD, *L'Un et l'âme selon Proclus*, Paris 1972; *La mystagogie de Proclus*, Paris 1981; *Proclus*, in *Dictionnaire des philosophes*, Paris 1984, 2130-2135 e in *Encyclopaedia Universalis* XV, Paris 1985, 171-173.

[10] A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Crysostome et les moines de Syrie*, Paris 1959.

modo di vivere dei cristiani: continenza e castità; disprezzo delle ricchezze; piacere strano per la morte, che porta alla sopravvivenza e alla risurrezione; vita curiosa dei monaci, che se ne fuggono via dalle città per vivere nella solitudine del deserto. Giuliano aveva cercato di dimostrare come la cultura fosse il privilegio dell'ellenismo e i cristiani fossero dei 'malati', volti all'ignoranza e alla barbarie: è in nome dell'intelligenza che l'ellenismo condanna la fede irrazionale dei cristiani.

Tre questioni, situate alla frontiera tra ellenismo e cristianesimo, vengono particolarmente dibattute: quella sulla provvidenza, quella sull'antropologia e quella sulla *pneumatologia*[11]. L'antropologia costituisce un ambito favorito del neoplatonismo, che specula sulle proprietà del corpo astrale, legato a ogni anima umana, e sulla trasmigrazione delle anime. Verso la metà del secolo, Nemesio, vescovo di Emesa, si dà cura di definire l'unione del corpo e dell'anima come unico composto che non comporta né mescolanza né giustapposizione[12]. La trasmigrazione trova in Cirillo Alessandrino e in Teodoreto due terribili avversari: la loro antropologia si fonda sul mistero dell'incarnazione.

3. *Il progetto di Teodoreto*

Teodoreto non si accontenta di confutare gli errori dell'imperatore Giuliano. Egli contrattacca le varie pretese dell'ellenismo della sua epoca: la sua presunzione di autosufficienza; il suo umanesimo improntato a una vaga religiosità; i presunti valori esclusivi della cultura ellenistica. A simili pretese Teodoreto contrappone i valori cristiani: l'atteggiamento di accoglienza del dono di Dio; il valore del mistero della salvezza che strappa l'uomo dall'ignoranza; la fede cristiana in armonia con l'intelligenza. Teodoreto accoglie anche la parte di verità che riscontra nei filosofi; ma insiste sui suoi sviluppi alla luce del mistero cristiano. Se, invocando Asclepio, Giuliano voleva guarire i cristiani dal loro accecamento, Teodoreto propone la guarigione ai greci grazie a Cristo. Assistiamo quindi a un ribaltamento dell'apologetica: si tratta di portare i pagani all'intelligenza dei dogmi cristiani. La *Terapeutica delle malattie elleniche* è un'opera originale: protrettica, pedagogica, di preparazione, di dimostrazione. Teodoreto ha compiuto una fusione dei quattro generi letterari dell'apologetica patristica.

[11] P. CANIVET, *Histoire*, cit., 94-106.

[12] E. AMANN, *Némésius d'Emèse*, in DThC XI, Paris 1931, 62-67.

4. *Il metodo apologetico*

Si tratta di un metodo semplice: Teodoreto fa passare dalla filosofia al Vangelo. Ai greci parla il linguaggio dei filosofi. Mostrando loro l'insufficienza dei sistemi filosofici, li fa progredire dalle loro verità parziali alla verità totale. A diversità di Taziano, di Epifanio e di Cirillo Alessandrino, Teodoreto, nella scia di Clemente Alessandrino, cerca di creare un legame tra la cultura e la fede. L'apologia diventa dimostrazione. Partendo dalla filosofia, egli conduce alla scoperta del Vangelo.

Nel confronto tra il pensiero pagano e la dottrina cristiana, Teodoreto usa anche i testi profani, citati alla lettera. Sono citazioni brevi, precise, ben scelte. Pur restando nella grande tradizione degli apologisti, lavora con maggior precisione. Ma estrapolando le citazioni dal contesto, non sfugge a un utilizzo alquanto tendenzioso degli antichi testi. Studiando le fonti delle sue citazioni, P. Canivet ha potuto stabilire la vasta cultura profana di Teodoreto[13]. La sua opera daterebbe dall'inizio stesso della sua carriera letteraria; sarebbe forse antecedente al suo episcopato (423), e quindi contemporanea alla *Città di Dio* di Agostino[14].

5. *Teodoreto e le religioni antiche*

Teodoreto ha potuto accedere a molte fonti. Si è servito di Clemente Alessandrino e di Eusebio di Cesarea. Come tutti gli apologisti, ha sotto i suoi occhi i templi, gli idoli, le cappelle e un'intera documentazione iconografica pagana, oggi perduta. Conosce a fondo il vocabolario religioso ellenistico, trasponendone una parte notevole per designare vari elementi del mistero cristiano della salvezza.

Conosce anche i misteri greci. La sua informazione sull'Egitto è precisa, e sembra provenirgli da Clemente, da Plutarco e da Diodoro Siculo. Conosce anche perfettamente i costumi dei mazdei relativi al matrimonio e ai funerali, come pure le istituzioni di Atene, Sparta e Roma. La sua sollecitudine per il fatto storico controllato è superiore a quella per lo svolgimento storico. Teodoreto è rimasto in stretto rapporto con i pagani della sua generazione di cui ben conosce il pensiero e i maestri: Plotino, Porfirio, Giamblico, Giuliano.

[13] P. CANIVET, *Histoire*, cit., 170-290.

[14] *Ibid.*, 110-125.

6. *Un'apologetica nuova e tollerante*

Pur situandosi nella tradizione apologetica greco-alessandrina, Teodoreto compie un'opera originale. Le persecuzioni sono finite e la Chiesa è ovunque presente. Anche il nostro autore respira serenità e ottimismo. Il suo sguardo sull'ellenismo è amichevole, familiare, tollerante. Egli si pone sul piano della cultura. Mostra come le Scritture cristiane, i dogmi della Chiesa e la fede dei credenti non abbiano da temere nel confronto con l'umanesimo ellenistico.

L'esposizione della fede cristiana abbraccia i primi sei libri. Si tratta di un'esposizione ormai classica: primo principio (I); mondo creato, angeli e demoni (II-III); mondo materiale (IV); uomo immagine di Dio, corpo e anima (V); Provvidenza divina (VI). In questo insieme organico – dove si trovano accostate la filosofia, la teodicea, la cosmologia e la psicologia – il trattato sugli angeli assume grande spazio a causa delle opere di Giamblico e di Giuliano. Teodoreto cerca di definire i rapporti degli angeli e dei demoni con Dio, precisando le condizioni dei loro interventi nella vita umana. Nei libri VII-XI, l'apologeta oppone i riti cristiani ai riti ebraici e pagani e si occupa a lungo del culto dei martiri, un aspetto importante per la Chiesa del V secolo.

In definitiva, mettendosi in sintonia con Giuliano e con il suo progetto di 'curare' i cristiani, Teodoreto si propone di guarire la malattia ellenistica della vanagloria, della sufficienza, dell'ignoranza della verità. L'unico rimedio è quello della sapienza cristiana come dono di Dio, come luce che dissipa le tenebre. La *Terapeutica delle malattie elleniche* di Teodoreto, nel presentare l'analisi dell'incredulità e dell'atto di fede, espone un umanesimo cristiano capace di soddisfare tutte le esigenze dell'uomo.

III. AGOSTINO DI IPPONA (354-430) E *LA CITTÀ DI DIO*

Nato a Tagaste, in Numidia, il 13 novembre 354, dopo i primi studi fatti a Tagaste e a Madaura si reca a Cartagine per completare la sua formazione. Nel 373 simpatizza per i manichei e resta per dieci anni uditore della loro Chiesa. Nell'autunno 383 parte per Roma e successivamente per Milano, dove l'inquieto uditore manicheo diventa assiduo uditore di Ambrogio. È la tappa decisiva della sua vita. La notte di Pasqua del 24-25 aprile 387 riceve il battesimo e, ormai consapevole del pericolo manicheo, si dà ad approfondire la Bibbia per difenderla contro i correligionari di ieri. Per quindici anni combatterà il mani-

cheismo senza risparmio di colpi, sconfiggendo l'esegesi manichea. Ordinato prete nel 391, fonda un monastero. Nel 395, chiamato all'episcopato, è dapprima coadiutore e poi pastore di Ippona (agosto 397). Pur dedito al ministero della parola, alla formazione del clero, all'organizzazione dei monasteri e all'amministrazione della diocesi, continua a scrivere ininterrottamente, facendosi il difensore della fede contro i donatisti, contro i pelagiani, contro i pagani. Muore il 28 marzo 430, nel terzo mese dell'assedio di Ippona da parte dei Vandali. Nel 725 le sue ossa vengono trasportate a Pavia, nella basilica di San Pietro in Ciel d'Oro, dove riposano tuttora[15].

1. De Civitate Dei

Il capolavoro di Agostino è stato redatto dal 412 al 426. Il 24 agosto 410 le orde di Alarico saccheggiano Roma. Il mondo romano precipita nella costernazione, mentre da parte pagana montano le critiche: «Il Dio dei cristiani è stato incapace di proteggere l'Impero». D'altronde anche i cristiani si trovano sommersi nell'angoscia e nella costernazione. Non si gradisce neppure che Agostino tocchi l'argomento. Altri cristiani si pongono l'interrogativo se la presa di Roma non sia ormai il segno premonitore della fine del mondo. Nel corso del 412, Agostino avvia una corrispondenza con Volusiano, nobile pagano di Roma che eccita i pagani contro i cristiani, e con Marcellino, suo amico, che lo tiene al corrente degli avvenimenti. È allora che Agostino concepisce il progetto di scrivere un'opera sulla *Città di Dio,* in cui si propone di mostrare il posto di Dio nella conduzione provvidenziale del mondo.

[15] A. Di Bernardino (ed.), *Patrologia* III, Marietti, Casale M. 1978, 325-434. Queste pagine sono redatte da A. Trapè, che presenta anche un'abbondante bibliografia. Per la bibliografia recente, si veda il bollettino pubblicato dalla *Revue des Etudes Augustiniennes*, Paris (dal 1955). Per la bibliografia relativa alla difesa della Bibbia, si veda J. Ries, *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*, in *Rev. Et. Aug.* 7 (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329. Si veda anche T.J. van Bavel, *Répertoire bibliographique de saint Augustin 1950-1960*, Stenbrugge 1963. Le edizioni delle sue opere sono numerose. Possediamo due edizioni latine complete: Migne, *PL* 32-47, Paris 1841-1843 e il *corpus* di Vienna, *CSEL*, 1866-1876. Le *Etudes Augustiniennes* di Parigi pubblicano, a partire dal 1949, una nuova edizione latino-francese. L'Ed. Città Nuova di Roma sta pubblicando l'*Opera omnia* di Agostino in latino-italiano (Nuova Biblioteca Agostiniana). Tra i molti lavori su Agostino sono da citare: H.I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1958[4] [trad. it., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987]; P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécedents et postérité*, Paris 1963; A. Mandouze, *Saint Augustin. L'aventure de la raison et de la grâce*, Paris 1968; P. Brown, *Agostino di Ippona*, Einaudi, Torino 1971 e *Augustinus Magister. Congrès international augustinien*, 2 voll., Paris 1954.

Nel 412 ha inizio la redazione dell'opera e nel 413 dedica i primi tre libri a Marcellino. Arriva a finire il libro X, che chiude la prima parte, nel 417. Nel 420 è già disponibile il libro XIV, mentre l'opera giunge a compimento prima del 427, con un totale di ventidue libri. Nei primi dieci, Agostino cerca di confutare quelli che chiama 'i nemici' della santa città. Si tratta di un'opera polemica diretta contro i pagani. Agostino dimostra che gli dèi del paganesimo non assicurano affatto i beni materiali ai loro adoratori (I-V), e ancor meno quelli spirituali. La seconda parte del *De Civitate Dei* presenta la spiegazione cristiana della storia, e precisamente: l'origine della città di Dio, dalla creazione del mondo al peccato originale (XI-XIV); la storia delle due città che progrediscono l'una con l'altra e per così dire l'una nell'altra (XV-XVIII); i fini ultimi e il destino delle due città (XIX-XXII).

L'idea centrale dell'opera è così precisata dall'autore: «La Provvidenza divina illumina e guida la storia dell'umanità, che si fonda su due amori, quello di sé e quello di Dio». Il dramma della storia comporta cinque atti: la creazione; il peccato degli angeli e dell'uomo; la preparazione della venuta di Cristo; l'incarnazione e la Chiesa; il destino finale[16].

2. *La polemica di Agostino contro la religione romana*

All'inizio del libro I, Agostino si pone la domanda se gli dèi adorati a Roma abbiano avuto a che fare con la grandezza dell'Impero e possano avergli dato la prosperità materiale. La risposta, negativa, viene sviluppata a lungo nei primi cinque libri. Parlando del sacco di Roma, Agostino mostra come i pagani non siano mai stati soccorsi dai loro dèi. Al contrario, questi li hanno corrotti, visto che le cerimonie sacre sono piene di turpitudini: culto di Cibele, giochi infami, culto dei dèmoni. La storia di Roma non è che un'illustrazione dell'impotenza degli dèi di scongiurare le sventure. Né la crescita dell'Impero è affatto attribuibile agli dèi. Agostino si sofferma a lungo sul pontefice Scevola, console nel 95 a.C., che ha parlato di tre categorie di dèi: quelli dei poeti, quelli dei filosofi e quelli dei capi di Stato, ritenendo validi solo gli dèi delle città. Ora, dice Agostino, questi ultimi sono soltanto dei dèmoni. Solo il Dio unico si occupa dell'Impero, accordandogli prosperità soprattutto da Costantino e Teodosio.

I libri V-X approfondiscono tale linea polemica. Agostino attacca

[16] G. BARDY, G. COMBÈS, *La Cité de Dieu*, 5 voll., Paris 1959-1960, testo latino, trad. fr., note (bibl., 145-165) [*Aurelio Agostino. La città di Dio*, introd., trad., note e appendici di L. ALICI, Rusconi, Milano 1984].

Varrone (116-27 a.C.), autore delle *Antichità romane* che ha sotto gli occhi[17]. Varrone è il grande teologo che tenta di restituire fondamento alla religione romana. Ispirandosi a Scevola, distingue tre teologie: quella *fabulosa* o mitica; quella fisica o naturale, dei filosofi; quella civica, delle città e dei cittadini, con il culto, i riti e i sacrifici. Agostino confuta le tre teologie, dimostrando che i pretesi dèi non hanno nulla a che vedere con la grandezza di Roma. Una lunga discussione oppone l'immortalità cristiana e la risurrezione dei corpi alle credenze vaghe in un'immortalità astrale, qual è veicolata dalla filosofia e dalle religioni orientali[18]. Agostino si sofferma sugli dèi dei filosofi. Dopo una confutazione delle dottrine di Apuleio, retore di Madaura e di Cartagine (nato verso il 125 d.C., un platonico seguace dei misteri eleusini, mitraici e di Iside), Agostino attacca Ermete Trismegisto, di cui cita soltanto l'*Asclépios* latino[19]. Attacca poi Porfirio e le sue dottrine della purificazione dell'anima e della salvezza, evidenziando, quali elementi positivi della dottrina del filosofo neoplatonico, la purificazione dell'anima e il suo ritorno al cielo (CD X, 23-32).

Nei libri XI-XXII Agostino abbandona la polemica per tracciare le grandi prospettive del suo pensiero sulle due città e sul loro sviluppo nel corso dei secoli: la storia da Adamo a Gesù Cristo e il trionfo della città celeste; l'opposizione delle due città dalle origini e fino alla loro ultima consumazione. Cammin facendo, Agostino racconta la storia di Israele, con insistenza sulle profezie e sul loro compimento in Gesù Cristo. Israele prefigura la città di Dio e la Chiesa è questa Città[20].

3. *Il significato della polemica agostiniana*

L'esame dei sermoni di Agostino mostra quanto egli conosca a fondo le

[17] Si veda P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne*, cit., 437-464. Si veda anche *De civ.*, VI, 2. Agostino deve alle *Antichità* di Varrone il meglio di quanto sa sull'antica religione romana. L'opera di Varrone è andata perduta e ce ne sono rimasti solo alcuni frammenti nelle opere dello stesso Agostino. Si veda J. PÉPIN, *La théologie tripartite de Varron*, in *Rev. Et. Aug.* 2 (1956) 265-295.

[18] F. CUMONT, *Lux perpetua*, Paris 1949.

[19] A.D. NOCK, A.J. FESTUGIÈRE (edd.), *Corpus Hermeticum*, 4 voll., Paris 1972-1973. Il volume II riguarda l'*Asclepios*, l'unico di cui parla Agostino. Si veda anche A.J. FESTUGIÈRE, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 voll., Paris 1944-1954, 1981² e *Hermétisme et mystique païenne*, Paris 1967.

[20] H.I. MARROU, *L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Montréal 1950; J. GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris 1933, 1955²; E. GILSON, *Eglise et cité de Dieu chez S. Augustin*, in *Arch. Hist. doc. litt. du m.â.*, 20 (1954) 5-23.

obiezioni dei pagani del suo tempo e gli ostacoli frapposti alla loro conversione al cristianesimo[21]. I punti fermi del mondo romano si possono riassumere nei seguenti: la sopravvivenza è pura illusione; la nuova religione deve scomparire; critica sistematica dei libri biblici, di Gesù, della Trinità, dell'incarnazione e risurrezione, della morale cristiana, del culto dei martiri. Agostino non confuta un paganesimo polveroso e inconsistente: vivendo a fianco dei pagani, sa bene che il culto degli dèi tenta ancora molti cittadini dell'Impero.

Sotto la penna del polemista troviamo il rifiuto di un'esegesi simbolica del paganesimo[22]. La parola *interpretari* torna sovente. Ma per Agostino l'interpretazione è soltanto menzogna se diventa uno strumento subdolo teso a salvare il paganesimo. Si rifà all'evemerismo e si oppone al determinismo dell'astrologia, di cui tanto si fidano i pagani. Al suo tempo l'oroscopo esercita una grande influenza: pratiche astrologiche, incantesimi, aruspici e àuguri, tatuaggi. Tutto questo fa dire ad Agostino che gli idoli sono ancor più vivi nel cuore dei pagani che sui basamenti dei templi. Il vescovo di Ippona si dedica a una vera psicoanalisi dell'idolatria: critica dell'idolo come privo di vita; critica dell'adoratore degli dèi che si fa adoratore del demonio; in quanto l'apparenza di vita fa postulare all'immaginazione una fonte di vita. Evocati dagli uomini, i dèmoni vengono a impossessarsi degli idoli: sta appunto qui la mistificazione. L'idolo prende vita mediante il demonio e mediante l'idolo il demonio prende corpo. Nel culto pagano, Agostino vede una rivelazione demoniaca mediante l'idolo. Lancia quindi una severa messa in guardia contro tale mondo malvagio, di cui il paganesimo rappresenta il rifugio supremo[23].

4. *La visione agostiniana*

Per designare l'epoca storica inaugurata dalla conversione di Costantino, Agostino usa a più riprese l'espressione *christiana tempora*. Essa indica la novità costituita dalla situazione dell'Impero a partire dal momento in cui la religione di Cristo vi diviene centrale. È la prospettiva della *Città di Dio*, di cui dieci libri trattano degli errori del paganesimo e gli altri dodici sono dedicati alle due città. È la prospettiva più grandiosa che sia mai stata concepita dai padri della Chiesa.

[21] P. COURCELLE, *Propos antichrétiens rapportés par saint Augustin*, in *Rev. Et. Aug.* 4 (1958) 149-186.

[22] A. MANDOUZE, *Saint Augustin et la religion romaine*, in *Rev. Et. Aug.* 4 (1958) 187-223.

[23] Si veda *ibid.*, 207-208.

Il sacco di Roma del 410 rappresenta una catastrofe per i pagani e per i cristiani. Le critiche contro la nuova religione si vanno intensificando nei circoli pagani. D'altra parte, gli intellettuali pagani si rivolgono sempre più alla Roma antica, al *mos majorum*, alla *vetustas*. Un'opera contemporanea, i *Saturnales* di Macrobio, viene letta e riletta nei circoli pagani che lottano per il mantenimento della loro cultura. Grazie a Macrobio, Virgilio diventa la fonte di una nuova informazione religiosa, che è tutta venerazione del passato. Macrobio ha anche scritto un commento al *Sogno di Scipione*, centrato sulla ricerca dell'immortalità e sulla beatitudine eterna. Accanto a questi testi rifulgono i grandi platonici Plotino e Porfirio. Agostino vede il pericolo insito sia nelle critiche pagane mosse alla Chiesa, sia nei circoli religiosi che cercano di radicarsi nella Roma antica, nel *mos majorum*.

Agostino non si sofferma sulle forme contemporanee assunte dal paganesimo: culto dei misteri, religioni orientali, mitraismo. Egli sa bene che ciò che bisogna attaccare alle radici è la *vetustas* del paganesimo; bisogna svelare le origini corrotte dei culti pagani, mostrare le incoerenze degli autori che hanno conservato simile passato. Per questo prende posizione nei confronti del passato nella sua globalità: letteratura, religione, cultura. Così trovano spiegazione i primi dieci libri della *Città di Dio*. Prima di Agostino la confutazione di Porfirio stava nel cuore stesso dell'apologetica: era lui il grande nemico. Agostino cambia prospettiva: prende Porfirio sul serio, ma ne mostra il fallimento per quanto riguarda la liberazione dell'anima e presenta la risposta da dargli in positivo. Secondo Peter Brown, «le formulazioni definitive del pensiero di Agostino si sviluppano maestosamente a partire da una critica minuziosa di Porfirio e della sua ricerca abortita di una 'via universale di liberazione dell'anima'. Appunto così la demolizione del paganesimo, condotta nei primi dieci libri della *Città di Dio*, può compiersi con il richiamo generoso a un fallimento pieno di grandezza»[24].

Civitas peregrina. Il termine *peregrinatio* torna spesso sotto la penna di Agostino. Il pellegrino è un residente temporaneo, sottomesso ai condizionamenti della vita che lo circonda. Gli gnostici avevano posto il problema se l'anima fosse straniera in esilio in un mondo cattivo e ostile. I manichei avevano irrigidito la contrapposizione con un dualismo radicale. Plotino aveva visto il vero filosofo come anelante alla patria lontana. Agostino non rifiuta affatto questo mondo, perché la creazione è buona: la *Città di Dio* non perora la fuga dal mondo, ma cerca di mostrare l'arte di vivervi in maniera soprannaturale. A diversità di Porfirio, e dell'intera mentalità

[24] P. Brown, *La vie de saint Augustin*, cit., 363 [trad. it. cit.].

greco-latina, secondo la quale la storia religiosa dell'umanità dovrebbe consistere nel conservare le tradizioni immemorabili, Agostino vede un principio atto a garantire un cambiamento, in conformità con il piano segreto della creazione: è la *ratio seminalis*, immessa in ciascun organismo come un principio costante di organizzazione. Nelle istituzioni religiose in Israele, il cambiamento nel corso della storia avviene secondo un principio di crescita chiaro agli occhi di Dio. Agostino supera il platonismo, che contempla l'immutabile. Vede il concatenarsi dei secoli e assume un atteggiamento positivo nei confronti dello svolgimento storico. È una nuova forma di entusiasmo intellettuale.

Nondimeno Agostino non si sofferma sul principio del retaggio culturale dell'antichità. Non si interessa alle civiltà del Vicino Oriente antico, come non si interessa all'Egitto. Si fonda sul linguaggio di Dio, il quale, ai suoi occhi, mostra che la parte più importante della storia è quella del popolo eletto, con una catena profetica uscita dalla parola di Dio e culminante nella venuta di Cristo. L'arca di Noè, la promessa fatta ad Abramo, l'Esodo, l'esilio babilonese sono tutti avvenimenti profetici che si situano nella linea di questa Parola. La nozione fondamentale dello sviluppo storico grazie alla parola di Dio proviene ad Agostino dalla lotta quindicinale contro l'esegesi manichea della Bibbia.

Rispondendo a Porfirio, Agostino mostra come il cristianesimo non sia la setta atea di cui parlano gli ellenisti pagani. È anzi la nuova via della Città di Dio, che indica il senso autentico del cammino delle due città. Nella storia dell'umanità Agostino introduce il principio delle due città. Nella storia della civiltà, e più particolarmente nello svolgimento storico del destino di Roma, introduce una alternativa all'attività puramente terrestre, ossia il principio della città di Dio, i cui segni visibili sono Israele e la Chiesa. Le due città si suddividono il mondo e la storia, e sono profondamente compenetrate l'una nell'altra. La città di Dio non verrà separata che alla fine dei tempi. Fondata sulla presenza attiva di Dio nella storia degli uomini, l'apologetica agostiniana corona quattro secoli di faccia a faccia tra cristiani e pagani.

Conclusioni

Nel V secolo la Chiesa, ormai libera, si sviluppa in un mondo dove il paganesimo è in aperto declino. E si sviluppa in mezzo a una cultura modellata dalla filosofia greca, dal pensiero ellenistico e dalle religioni antiche. Essa vede il pericolo della cultura pagana, pur nutrendo ammirazione per

Roma, Alessandria, Atene, Antiochia. Non rifiuta la letteratura pagana, né pronuncia alcuna condanna ufficiale in proposito. Ma rifiuta le divinità pagane e i loro culti.

Se i primi secoli cristiani sono poco inclini al compromesso con una cultura contraria alla fede e alla morale del Vangelo, la pace dell'impero modifica progressivamente le prospettive. Le confusioni tra il cristianesimo e il paganesimo in declino sono meno pericolose. I caratteri della letteratura cristiana restano quelli dell'Oriente e dell'Occidente. Lattanzio associa la sapienza pagana alla religione cristiana. Agostino non nasconde la propria ammirazione per il neoplatonismo, che lo ha aiutato a scoprire il cristianesimo. La letteratura cristiana si inserisce nella cultura del tempo, pur preparando la transizione dal mondo pagano alla cristianità in formazione.

Nel campo religioso, la Chiesa manifesta la sua sollecitudine per l'unità. All'interno si vanno moltiplicando le eresie, mentre all'esterno gli ebrei e i pagani restano fortemente attivi. Per questo permane in tensione il duplice obiettivo dell'ortodossia della fede cristiana e della sua difesa contro i pericoli esterni. L'apologetica cristiana resta una necessità. Ad Alessandria, la capitale dell'ellenismo, Cirillo oppone la verità cristiana alle ultime ondate degli attacchi di Giuliano, il cui pensiero è saldamente presente in molti dotti pagani. Ad Antiochia, Teodoreto volge uno sguardo benevolente agli ebrei e ai pagani, con i quali è vissuto da giovane, pur misurando i pericoli di un neoplatonismo religioso propagatore della teurgia di Giamblico, della mistica di Porfirio e del fervore di Proclo. All'umanesimo pagano e alla sua pretesa sufficienza contrappone i valori cristiani e mostra l'armonia esistente tra fede in Cristo e cultura ellenistica. Partendo dalla filosofia muove alla scoperta del Vangelo. La sua apologetica diventa protrettico per i pagani e catechesi per i cristiani.

Agostino è un latino. Conosce appena il greco e ignora il punico. Ammira Roma, nella quale la storia morale del popolo riveste a suo avviso tutt'altra importanza del rumore delle conquiste. Partendo dalle qualità degli antichi romani, si solleva verso le altezze della Provvidenza divina e abbraccia con lo sguardo il vasto orizzonte della storia. Ha davanti una generazione pagana, che cerca di rivalutare un passato ormai lontano. All'anelito di questa per la *vetustas* Agostino risponde svelando le origini corrotte degli antichi culti. Allo stesso tempo, impugna il conservatorismo della stessa, radicato nel pensiero mitico, che pretende che la storia religiosa dell'umanità debba restare legata al mantenimento delle tradizioni immemorabili. È la confutazione diretta di un preteso sacro intoccabile, fondato a Roma sul *mos majorum* e nel pensiero ellenistico sul valore del-

l'antichità delle tradizioni. In virtù di questo principio, da Celso a Porfirio fino a Giuliano, si era condannata la nuova religione. E non era questo stesso principio a guidare gli intellettuali latini dell'inizio del V secolo, in cerca di una rifondazione del paganesimo? Ma Agostino lascia il terreno della polemica per affrontare la teologia della storia. Nella sua opera, che egli stesso qualifica «*magnum opus et arduum*», egli si innalza dalla *civitas peregrina* verso le altezze della Provvidenza divina e della Città di Dio, proclamando che «i secoli passati della storia sarebbero rimasti come giare vuote, se Cristo non fosse venuto a riempirle»[25].

Indicazioni bibliografiche

E. Albertini, *L'Empire romain*, PUF, Paris 1970⁴, con supplemento bibliografico di primaria importanza.

A. Augustinus, *La cité de Dieu*, a cura di G. Bardy, G. Combes, 5 voll., Biblioth. august. 33-37, Paris 1959-1960.

Id., *La Cité de Dieu*, a cura di L. Jerphagon, Gallimard, Paris 2000.

G. Bardy, J.R. Palanque, P. de Labriolle, *De la paix constantinienne à la mort de Théodose*, in A. Fliche, V. Martin (a cura di), *Histoire de l'Eglise* III, Bloud et Gay, Paris 1947 [trad. it., A. Fliche, V. Martin (a cura di), *Storia della Chiesa III, Dalla pace costantiniana alla morte di Teodosio*, SAIE, Torino 1961].

G. Bardy, G. Combes, *La cité de Dieu*, 5 voll., Biblioth. august. 33-37, Paris 1959-1960.

P.F. Beatrice (a cura di), *L'intolleranza cristiana nei confronti dei pagani*, EDB, Bologna 1990.

G. Boissier, *La fin du paganisme*, 2 voll., Hachette, Paris 1898³ [trad. it., *La fine del mondo pagano*, a cura di C. Milanese, SugarCo, Milano 1989].

P. Brown, *Augustine of Hippo. A Biography*, Los Angeles, Berkeley 2000² (nuova ed. con dieci nuovi capitoli) [trad. it., *Agostino di Ippona*, Einaudi, Torino 2005²].

Id., *The Rise of Western Christendom. Triumph and Diversity*, Blackwell, Malden 2003² [trad. it., *La nascita dell'Europa cristiana*, a cura di M. Sampaolo, Corriere della sera, Milano 2004].

P. Canivet, *Histoire d'une entreprise apologétique au Vᵉ siècle*, Bloud et Gay, Paris 1957.

[25] *Tract. in Johan.*, 9,6. Giova ricordare un *Tractatus adversus Judaeos* di Agostino la cui datazione resta incerta. L'autore spiega che le profezie dell'Antico Testamento si sono compiute in Cristo e nella Chiesa. Fa appello anche alla carità verso i giudei. D. Blumenkranz, *Die Judenpredigt Augustinus*, Basel 1946, Paris 1973; *Augustin et les Juifs. Augustin et le judaïsme*, in *Rev. Et. Aug.* 1 (1958) 225-241.

M. CLÉVENOT, *Le triomphe de la croix*, Nathan, Paris 1983 [trad. it., *Gli uomini della fraternità, Il trionfo della Croce*, Borla, Roma 1984].

P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore*, de Boccard, Paris 1943.

ID., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Éditions de Boccard, Paris 1950.

ID., *Nouvelles Recherches*, Paris 1965.

J. DANIÉLOU, H. MARROU, *Nouvelle histoire de l'Eglise* I, *Des origines à Saint Grégoire le Grand*, Éditions du Seuil, Paris 1963 [trad. it., *Nuova storia della chiesa* I, *Dalle origini a S. Gregorio Magno*, a cura di G.D. Gordini, Marietti, Torino 1994^2].

D. DE COURCELLES, *Augustin ou le génie de l'Europe*, Ed. Lattès, Paris 1995.

P. DE LABRIOLLE, *La réaction païenne. Etude sur la polémique antichrétienne du premier au sixième siècle*, Artisan du livre, Paris 1935, 1942^2.

A.J. FESTUGIÈRE, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, de Boccard, Paris 1959.

ID., *Hermétisme et mystique païenne*, Aubier, Paris 1967 [trad. it., *Ermetismo e mistica pagana*, Il Melangolo, Genova 1991].

J. GAUDEMET, *L'Eglise dans l'Empire romain (IV^e-V^e siècles)*, Sirey, Paris 1958.

E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris 1931, 1943^2 [trad. it., *Introduzione allo studio di S. Agostino*, Marietti, Casale Monferrato 1984].

ID., *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, Paris 1952 [trad. it., *La città di Dio e i suoi problemi*, Vita e pensiero, Milano 1959].

G. HADDAD, *Aspects of social Life in Antioch in the hellenistic-roman Period*, Chicago University Press, Chicago 1949.

A.G. HAMMAN, *La vie quotidienne en Afrique du Nord au temps de Saint Augustin*, Hachette, Paris 1979 [trad. it., *La vita quotidiana nell'Africa di S. Agostino*, a cura di B. Pistocchi, Jaca Book, Milano 1989].

M.A. HUTTMANN, *The Establishment of Christianity and the Proscription of Paganism*, Columbia University Press, New York 1914.

IAMBLICHUS, *Les mystères d'Egypte*, a cura di E. des Places, Les Belles Lettres, Paris 1966.

S. LANCEL, *Saint Augustin*, Fayard, Paris 1999. Cfr. cap. XXVII, *Le dialogue avec les païens*, 430-431 e cap. XXXI, *La cité de Dieu*, 546-576.

A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Eglise. La doctrine des âges du monde*, Beauchesne, Paris 1964.

W.J. MALLEY, *Hellenism and Christianity*, Analecta Gregoriana 210, B. 68, Roma 1978.

P. MARAVAL, *Le Christianisme, de Constantin à la conquête arabe*, coll. «Nouvelle clio», PUF, Paris 1997.

H.I. MARROU, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, Éditions du Seuil, Paris 1950^2 [trad. it., *Storia dell'educazione nell'antichità*, Studium, Roma 1984].

ID., *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, de Boccard, Paris 1949^2 [trad. it., *S. Agostino e la fine della cultura antica*, Jaca Book, Milano 1987].

ID., *St. Augustin et l'augustinisme*, avec la collaboration de A.-M. La Bonnardière, Éditions du Seuil, Paris 1997 [trad. it., *Agostino e l'agostinismo*, a cura di A. Zani, Queriniana, Brescia 1990].

A. MAYER, E. FELDMANN, *Civitas Dei. Conversio*, in *Augustinus Lexikon*, vol. 1, fasc. 7/8, Schwabe, Basel 1994, coll. 961-1294.

A. MAYEUR, L.PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (eds.,) *Histoire du christianisme*, vol. 2, *Naissance d'une chrétienté (250-430)*, Desclée de Brouwer, Paris 1995. Cfr. *Constantin et l'inflexion chrétienne de l'Empire*, 189-228; *La liquidation du paganisme*, 399-434; *Une culture si ancienne et si nouvelle*, 623-674.

J. MISSON, *Recherches sur le paganisme de Libanios*, Bureaux du recueil, Louvain 1914.

ID., *Paganisme, judaïsme, christianisme. Influences et affrontements dans le monde antique, Mélanges offerts à Marcel Simon*, Éditions de Boccard, Paris 1978.

G. O'DALY, *Augustine City of God. A Readers Guide*, Clarendon Press, Oxford 1999.

J.R. PALANQUE, H. DAVENSON ET AL., *Le christianisme et la fin du monde antique*, L'abeille, Lyon 1943.

L. PERISSINOTTO (a cura di), *Agostino e il destino dell'Occidente*, coll. «Biblioteca di testi e studi», Carocci, Roma 2000.

O. PERLER, *Le pèlerin de la Cité de Dieu*, Bonne Presse, Paris 1957.

P. PETIT, *Libanius et la vie municipale à Antioche au IVE siècle après J. C.*, Geuthner, Paris 1955.

A. PIGANIOL, *L'empire chrétien*, in *Histoire romaine* IV, PUF, Paris 1947.

SALLUSTIUS, *Des dieux et du monde*, a cura di G. Rochefort, Les Belles Lettres, Paris 1960.

J. SCHULTE, *Theodoret von Cyrus als Apologet. Ein Beitrag zur Geschichte der Apologetik*, Mayer, Wien 1904.

M. SIMON, *Verus Israël, Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire romain (135-425)*, de Boccard, Paris 1964.

CH.M. TERNES, *La vie quotidienne en Rhénanie à l'époque romaine*, Hachette, Paris 1972.

F. THÈLAMON, *Païens et chrétiens au IVe siècle. L'apport de l'Histoire ecclesiastique de Rufin de Césarée*, Etudes Augustiniennes, Paris 1981.

THEODORETUS, *Thérapeutique des maladies helléniques*, a cura di P. Canivet, 2 voll., sc. 57, Éditions du Cerf, Paris 1958.

A. TRAPÈ, *Sant'Agostino*, Esperienze, Fossano 1976.

F. VAN DER MEER, *Saint Augustin pasteur d'âmes*, 2 voll., Alsatia, Colmar, Paris 1955.

M. VESSEY, K. POLLMAN, A.D. FITZGERALD (a cura di), *History, Apocalypse and the Secular Imagination. New Essays on Augustine City of God*, (Colloquium 1997), Augustinian Studies, 30/2/1999.

H. VON CAMPENHAUSEN, *Griechische Kirchenväter*, Kohlhammer, Stuttgart 1967[4] [trad. it., *I Padri greci*, a cura di O. Soffritti, M. Bellincioni, M. Fontana, Paideia, Brescia 1967].

ID., *Lateinische Kirchenväter*, Kohlhammer, Stuttgart 1972[3] [trad. it., *I Padri della Chiesa latina*, a cura di E. Polacco, Sansoni, Firenze 1969].

CRISTIANI, EBREI E PAGANI. QUATTRO SECOLI DI COESISTENZA E DI SCONTRI

Dalla prima diffusione del Vangelo, riportata dagli *Atti degli Apostoli*, fino alla *Città di Dio* di Agostino, i cristiani si trovano di fronte gli ebrei e i pagani, che non mancano di manifestare il loro rifiuto e ostilità nei confronti della nuova religione. Nato in mezzo al popolo d'Israele, il cristianesimo se ne separa rapidamente. Pur considerandosi l'erede normale della promessa e delle profezie, il cristianesimo marca il proprio distanziamento nei confronti della fede e dei riti ebraici. Nell'Impero, la religione ebraica è *religio licita* e usufruisce di vari privilegi, anche se i suoi seguaci si tengono ai margini della comunità romana. Vogliono conservare il carattere di religione nazionale, riconosciuto da Roma, e continuano a portare il fardello delle osservanze rituali. I cristiani rifiutano entrambi gli aspetti. Consapevoli delle origini ebraiche della fede cristiana, gli apologisti e i padri della Chiesa del II e III secolo si rifanno a Mosè e ai profeti, ma insistono pure sul compimento delle promesse messianiche in Gesù. Le discussioni tra ebrei e cristiani non costituiscono una vera polemica, anche se a più riprese i cristiani accusano gli ebrei di contribuire all'opposizione degli imperatori contro di loro e di allearsi ai loro persecutori: lo sappiamo da un documento del II secolo, il *Dialogo con Trifone* dell'apologista Giustino martire. La controversia dottrinale tra ebrei e cristiani, dal II al IV secolo, è condotta da scrittori provenienti dalla Gentilità. Il dibattito ruota attorno alla cristologia, alla Legge e al vero Israele.

Alla fine del secolo IV la situazione cambia. Nelle sue otto *Omelie contro gli ebrei*, pronunciate ad Antiochia nel 386-387, Giovanni Crisostomo chiede ai cristiani di troncare ogni frequentazione delle sinagoghe e ogni partecipazione alle feste ebraiche. In realtà, i pagani tentano di utilizzare gli ebrei contro i cristiani. L'esempio più sorprendente è quello dell'imperatore Giuliano. L'irrigidimento tra gli ebrei e i cristiani si rafforza. Così, fin dalla fine del IV secolo, i polemisti cristiani moltiplicano gli argomenti tesi a difendere i dogmi cristiani sia dagli ebrei che dai pagani. Dietro l'esempio del Crisostomo, anche Teodoreto di Ciro polemizza particolarmente contro l'ostinazione degli ebrei nel loro rifiuto di Cristo. Ma si esprime con ritegno e moderazione. In Gallia gli *Statuta Ecclesiae antiquae* autorizzano gli ebrei ad assistere alla messa dei catecumeni. Peraltro alcuni documenti del secolo V ci informano sulle devastazioni di sinagoghe ad opera dei cristiani. Sotto il regno di Teodosio II, nel 415, scoppia un conflitto tra l'imperatore e il patriarca Gamaliele VI che dà luogo a una vera ondata di antisemitismo.

La posizione dei cristiani nei confronti delle religioni pagane è del tutto diversa. La prima evangelizzazione ha già impiantato solidamente la religione di Cristo nell'impero. Fin dal II secolo, il mondo pagano comincia a reagire: tentativi di persecuzione, calunnie, scherni, seguiti presto dall'attacco diretto di Celso. I cristiani si difendono. È l'èra degli apologisti: confutazione delle calunnie; risposta alle accuse; presentazione al mondo greco-romano dei valori della nuova religione. Si è avuto tutto il tempo di osservare i culti pagani e di confrontarli con il Vangelo. Né si risparmiano certo le critiche contro gli idoli e i loro adoratori, contro i miti, i culti e l'immoralità del paganesimo. Nondimeno i Padri greci, formatisi nell'ellenismo, non rinnegano i valori della filosofia platonica e stoica. La dottrina del *Lógos spermatikós* di Giustino, ad esempio, ammette l'esistenza presso i filosofi di «semi del Verbo divino», che ne illuminano il pensiero. La scuola di Alessandria riprende e sviluppa tale idea, che si va affermando nel secolo seguente. Gli apologisti latini seguono una via più giuridica. Davanti agli imperatori rivendicano il lealismo dei cristiani e dimostrano la loro forza di coesione per l'impero; tuttavia, allo stesso tempo, impugnano vigorosamente le pecche, la mancanza di dignità e l'immoralità dei culti pagani. Eredi della tradizione biblica, i cristiani rifiutano qualsiasi contatto con gli idoli. La polemica infierisce, senza risparmio di colpi, per tutto il II e III secolo. Presenta peraltro un aspetto catechetico, teso a impedire ai convertiti di tornare ai templi pagani e partecipare ai sacrifici e alle libazioni. Il culto cristiano rifiuta ogni contatto con i culti pagani. Nella loro polemica, gli apologisti mettono a frutto il canovaccio filoniano, l'evemerismo e il tema della demonologia. L'apologia non è che un aspetto dell'attività teologica.

Ad Alessandria, capitale dell'ellenismo, si realizza in forma particolare l'incontro tra fede cristiana e cultura greca, tra Vangelo e culti mediterranei. Ellenista e cristiano, Clemente riflette sulla preparazione evangelica. Le due vie che gli si parano davanti riguardano la preparazione biblica, mediante Mosè e i profeti, e la preparazione filosofica, mediante l'ellenismo, quale via parallela a quella dell'Antico Testamento. Origene è più reticente. Al misticismo pagano contrappone l'iniziazione cristiana mediante Gesù Cristo, unico Rivelatore. La sapienza antica deve cedere il posto alla parola rivelatrice, carica della forza stessa di Dio. Per questo Origene si dedica soprattutto all'esegesi biblica. A Lione, Ireneo vede il pericolo della gnosi, che cerca di attuare un vero sincretismo distruttore dei fondamenti stessi della fede cristiana. La sua confutazione sistematica verrà fatta propria da Tertulliano e da Ippolito di Roma. Non contento di smascherare le

incoerenze delle dottrine gnostiche, Ireneo presenta ai cristiani una vera sintesi della fede e un abbozzo di storia della salvezza.

Nel corso del III secolo il contesto politico e religioso subisce un cambiamento profondo. Mentre le difficoltà politiche e militari non cessano di farsi sentire, Roma celebra nel 247 il suo millennio di vita. Diventato imperatore, Decio esige la celebrazione di un sacrificio ufficiale da parte di tutti i cittadini. L'ordine segna l'inizio di una persecuzione contro i cristiani, che si rifiutano di compiere questo gesto cultuale pagano. Teologia imperiale e mistica pagana si alleano. Ansioso di rafforzare l'unità dell'impero e la coesione della società romana, Diocleziano organizza la Tetrarchia. Sotto la pressione del sacerdozio pagano, influenzato dai seguaci del misticismo cosmico e persuaso di essere il portatore di una missione divina, l'imperatore ordina la persecuzione dei cristiani. Questa durerà dal 303 al 312, data della vittoria e della conversione di Costantino. Il rigoglio di santità nella Chiesa, la testimonianza dei martiri e il culto dei santi contribuiscono ad accelerare, nel corso del secolo IV, il movimento di conversione delle masse pagane già abbozzato nel III secolo. Lo sforzo disperato di Giuliano per sradicare la marcia del cristianesimo cade nel vuoto. Benché i cristiani concentrino tutte le loro forze per l'eliminazione delle religioni pagane, l'aristocrazia e una parte notevole della *élite* intellettuale restano ancora fedeli ai valori dell'ellenismo pagano.

Siamo ormai all'alba dell'epoca d'oro della patristica. I padri della Chiesa continuano a sfruttare l'arsenale dell'apologetica, facendo uso degli argomenti accumulati nei secoli precedenti: turpitudine dei miti; presenza dei dèmoni sotto la copertura degli idoli; immortalità di certi culti; mancanza di dignità degli adoratori. La documentazione si trova sotto i loro stessi occhi: templi, cappelle, processioni, giochi, sacrifici. Al paganesimo contrappongono il Vangelo e la vita dei cristiani. I pagani restano sempre più impressionati davanti alla santità cristiana. Ma il pensiero dei Padri non si ferma al livello polemico. Lattanzio pone le basi dell'umanesimo cristiano. La sua antropologia presenta l'uomo come un essere religioso per il quale la conoscenza e la venerazione di Dio costituiscono la finalità suprema dell'esistenza. Solo Cristo può rispondere alle sue aspirazioni. Eusebio di Cesarea si propone di conservare la memoria degli avvenimenti. È un credente che racconta i fatti: l'eroismo dei martiri, la testimonianza dei confessori della fede, il carattere soprannaturale della Chiesa. Eusebio abbozza una teologia della storia, accentuata poi da Rufino di Aquileia, che evidenzia i *mirabilia* come segni della potenza di Dio.

Malgrado il declino del paganesimo e la libertà della Chiesa, la polemi-

ca contro il paganesimo non si spegne. Ad Antiochia, come ad Alessandria e ad Atene, il neoplatonismo religioso resta una forza viva che rivendica a sé una teurgia e un umanesimo che è rifiuto aperto dei valori cristiani. Cristiani, ebrei e pagani vivono gomito a gomito nella vita quotidiana. I vescovi ritengono che una linea di demarcazione dottrinale e spirituale si imponga. L'apologetica è anche catechesi. Il tono, seppure meno spigoloso, resta di fermezza. Ad Antiochia, Teodoreto, educato assieme agli ebrei e ai pagani, con i quali non cessa di avere rapporti di amicizia, misura il pericolo del sacramentalismo teurgico, basato su Giamblico e Porfirio e osannato da Proclo. Egli ritiene che le sue dottrine siano incompatibili con la fede e con il culto cristiano; e lo proclama chiaramente, contrapponendovi la salvezza di Gesù Cristo. La sua *Terapeutica delle malattie elleniche* è destinata tanto ai pagani quanto agli ebrei. Nell'Occidente scosso dalle invasioni barbariche, alcuni giovani letterati pagani esaltano un ritorno al *mos majorum* della Roma antica. Agostino di Ippona vuol dimostrare ancora una volta l'indigenza del paganesimo e presentare alle giovani generazioni una storia della salvezza che sia al contempo teologia della cultura e teologia della storia: è appunto il messaggio della *Città di Dio.*

Nel corso di quattro secoli, i cristiani hanno insistito sul lato malefico e difettoso, se non indegno, del politeismo antico. L'apologetica è iniziata come risposta alle calunnie e agli attacchi dei pagani, e alle azioni dei persecutori. Per quattro secoli, il dialogo è apparso come un duello e uno scontro tra due comunità dai comportamenti spesso molto diversi. Nondimeno, a partire dal II secolo, i Padri riflettono sul valore del pensiero antico. Giustino parla di «semi del Verbo» presenti nella filosofia antica. Clemente valorizza l'eredità ellenistica e vede nella filosofia un dono di Dio accordato ai greci dalla Provvidenza, come la Legge fu accordata agli ebrei. Origene impegna la discussione sul valore dei testi sacri pagani e cristiani, ma ritiene che la filosofia dei popoli possa condurre a Dio. Questo riconoscimento dei valori religiosi pagani si manifesta particolarmente nel platonismo e nello stoicismo. Il rifiuto totale del politeismo, unito al riconoscimento dei valori filosofici e simbolici del pensiero greco, segna l'atteggiamento cristiano dei primi quattro secoli.

Accanto alla parola e alla polemica degli scritti, giova considerare la vita quotidiana. A diversità degli ebrei, che risiedono nei propri quartieri, i cristiani vivono in mezzo a tutti. Per loro non si danno né limiti di nazionalità o di territorio, né costrizioni linguistiche. Tertulliano ricorda come essi partecipino alla vita economica e sociale del loro tempo. Il battezzato rifiuta il ghetto, né cambia mestiere o professione. Progressivamente la Chiesa assi-

mila la terminologia e integra il simbolismo delle religioni pagane che già ha fatto stupire Clemente Alessandrino. Orfeo diventa l'immagine del Buon Pastore. Il simbolismo dei culti solari viene ripreso dalla cristologia dei Padri e dall'arte cristiana. I giovani intellettuali cristiani si formano sulle opere della letteratura pagana. Omero, Platone e Cicerone sono gli autori preferiti. Gli oracoli sibillini hanno diritto di cittadinanza tra i libri cristiani e Agostino non esita a scorgervi l'annuncio del Salvatore. Lattanzio loda lo zelo dei filosofi e ammira la perfezione letteraria degli autori pagani, che propone come esempio ai letterati cristiani. Con predilezione particolare egli si appella a Orfeo e agli oracoli pagani, per farli testimoniare a favore di Cristo. Ai suoi occhi, Ermete Trismegisto vale moltissimo. In mezzo agli scontri e alla polemica, i cristiani dei primi quattro secoli liberano progressivamente un insieme di valori presenti nelle religioni pagane, ma alla luce dello splendore di Cristo.

Parte seconda

DALLE GRANDI INVASIONI ALLA CADUTA DI COSTANTINOPOLI

Nella prima parte del volume siamo partiti dagli *Atti degli Apostoli* per arrivare fino alla *Città di Dio* di sant'Agostino. Gli *Atti* raccontano trent'anni di incontri dei primi cristiani con gli ebrei e i pagani; nel campo delle relazioni dei cristiani con gli ebrei e con i non cristiani costituiscono un documento storico fondamentale. La *Città di Dio* appare al termine di quattro secoli di coesistenza, rapporti e scontri tra le diverse religioni, indicando nuove prospettive.

La seconda parte del nostro studio si situa tra altri due eventi determinanti, sia per l'Occidente che per l'Oriente: da un lato abbiamo le grandi invasioni, che segnano la fine dell'Antichità, e dall'altra la caduta di Costantinopoli (29 maggio 1453). La prima frontiera è approssimativa: le grandi invasioni costituiscono un periodo segnato da un immenso movimento migratorio, che gli storici tedeschi chiamano *Völkerwanderung*. Il nostro lavoro prende come punto di partenza lo sconvolgimento che nel 405-406 investe l'Italia, la Gallia, la Spagna e l'Africa, e nel quale l'episodio del sacco di Roma da parte di Alarico, nel 410, sta alle origini della *Città di Dio* di Agostino. Nel 1453 la presa di Costantinopoli da parte di Maometto II, capo degli Ottomani, è il simbolo di un mondo ormai finito. Per l'Occidente, la caduta della 'nuova Roma' è segno di tempi nuovi. Si volta pagina. Il tempo delle crociate è finito. Costantinopoli diventata Istanbul, e musulmana, sarà la capitale del nuovo Impero.

Nello svolgersi di dieci secoli carichi di avvenimenti politici, religiosi, economici e sociali è dato cogliere quattro correnti di pensiero che orienteranno i capitoli che dedicheremo all'epoca medievale. In primo luogo, trat-

teremo dei rapporti tra la Chiesa e i pagani. Nel momento in cui le orde degli invasori sommergono il mondo latino, l'evangelizzazione dei popoli non è finita. I cristiani si trovano di fronte a dèi antichi e nuovi. Ma ecco, che il 16 luglio 622 si realizza un evento religioso e politico dalle conseguenze incalcolabili: Maometto (Muhammad, in arabo) lascia la Mecca e si insedia a Medina (Yathrib). È l'inizio dell'egira, l'èra musulmana, ed è la nascita ufficiale dell'islam. D'ora in poi tre monoteismi si appelleranno ad Abramo. Dovremo quindi esaminare i rapporti tra i cristiani e i musulmani da una parte, e dall'altra quelli con gli ebrei. Una quarta corrente di pensiero religioso, che si va affermando lungo i secoli medievali, riguarda il dualismo religioso, che riprende sotto altre forme le dottrine gnostiche e manichee.

Indicazioni bibliografiche

Opere generali

G. Glotz (a cura di), *Histoire générale*: si vedano i dieci volumi della *Histoire du Moyen Age*, PUF, Paris 1939-1941.

L. Halphen, Ph. Sagnac, *Peuples et civilisations. Histoire générale*, voll. 5 e 7, 1948[5].

A. Fliche, V. Martin, *Histoire de l'Eglise*: si vedano vol. IV, G. Bardy, P. de Labriolle, L. Bréhier, *De la mort de Théodose à l'election de Grégoire le Grand*, Paris 1945 [trad. it., *Dalla morte di Teodosio all'avvento di S. Gregorio Magno*, SAIE, Torino 1961]; vol. V, L. Bréhier, R. Aigrain, *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe, 590-757*, Paris 1938 [trad. it., *S. Gregorio Magno, gli Stati barbarici e la conquista araba*, SAIE, Torino 1971]; vol. VI, E. Amann, *L'époque carolingienne*, Paris 1937 [trad. it., *L'epoca carolingia*, SAIE, Torino 1977].

Histoire des saints et de la sainteté chrétienne, voll. 3, 4, 5, Hachette, Paris 1987.

Monografie

R. Barbieri (a cura di), *Uomini e tempo medioevale*, vol. I, Jaca Book, Milano 1987.

R. Boyer, E. Lot-Falck, *Les religions de l'Europe du Nord*, Fayard, Paris 1974.

R. Boyer, *La vie religieuse en Islande (1116-1264)*, Singer, Paris 1979.

Id., *La religion des anciens Scandinaves*, Payot, Paris 1981.

O. Capitani, *Medioevo ereticale*, Il Mulino, Bologna 1977.

P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Les Belles Lettres-Fayard, Paris 1990.

P. Courcelle, *Histoire littéraire des grandes invasions germaniques*, Etudes August., Paris 1964[3].

N. Daniel, *The Arabs and medieval Europe*, Longmans, London 1975 [trad. it., *Gli arabi e l'Europa nel medioevo*, a cura di J. Catalano, Il Mulino, Bologna 1981].

C. DAWSON, *Religione e cristianesimo nella storia della civiltà*, a cura di F. Pierini, P. Stacul, Paoline, Roma 1984.
E. DEMOUGEOT, *La formation de l'Europe et les invasions barbares. De l'avènement de Dioclétien au début du VI^e siècle*, 2 voll., Aubier, Paris 1979.
G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles 1958 [trad. it., *L'ideologia tripartita degli indoeuropei*, saggio introduttivo di J. Ries, Il Cerchio, Rimini 2003[2]].
ID., *Mythe et épopée*, 3 voll., Gallimard, Paris 1968-1973 [trad. it., *Mito ed epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino 1982].
ID., *Les dieux souverains des Indo-Européeens*, Gallimard, Paris 1977 [trad. it., *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, a cura di A. Marietti, Einaudi, Torino 1985].
M. DURLIAT, *Des Barbares à l'an mil*, Mazenod, Paris 1985.
P. DUTHILLEUL, *L'évangélisation des Slaves. Cyrille et Méthode*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1963.
F. DVORNIK, *Les Slaves. Histoire et civilisation de l'Antiquité aux débuts de l'époque contemporaine*, Éditions du Seuil, Paris 1970 [trad. it., *Gli Slavi*, Dedalo, Bari 1968].
R. FOLZ, A. GUILLOU, L. MUSSET, D. SOURDEL, *De l'Antiquité au monde médiéval*, PUF, Paris 1972 [trad. it., *Origine e formazione dell'Europa medievale*, a cura di G. Russo, S. Cifarelli, Laterza, Roma-Bari 1975].
R. FOSSIER (a cura di), *Le Moyen Age* 1, *Les mondes nouveaux (350-950)*; 2, *L'éveil de l'Europe (950-1250)*; 3, *Le temps des crises*, Colin, Paris 1982-1983 [trad. it., *Storia del Medioevo* 1, *I nuovi mondi (350-950)*; 2, *Il risveglio dell'Europa (950-1250)*; 3, *Il tempo delle crisi (1250-1520)*, Einaudi, Torino 1984-1987].
F. GABRIELI, *Storici arabi delle crociate*, Einaudi, Torino 1979.
L. GÉNICOT, *Les lignes de faîte du Moyen Age*, Casterman, Tournai 1966[5]; Académia, Louvain-la-Neuve 1986[9] [trad. it., *Profilo della civiltà medioevale*, a cura di L. Derla, introduzione di C.D. Fonseca, Vita e pensiero, Milano 1968].
GREGORIUS TURONENSIS, *Histoire des Francs*, 2 voll., a cura di R. Latouche, Les Belles Lettres, Paris 1963.
R. GROUSSET, *L'Empire des steppes*, Payot, Paris 1941.
H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter. Untersuchungen über die geschichtlichen Zusammenhänge zwischen der Ketzerei, den Bettelorden und der religiösen Frauenbewegung im 12. und 13. Jahrhundert und über die geschichtlichen Grundlagen der deutschen Mystik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1970[3] [trad. it., *Movimenti religiosi nel medioevo. Ricerca sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, a cura di M. Ausserhofer, L. Nicolet Santini, Il Mulino, Bologna 1980[2]].
H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, voll. II-III, Jaca Book, Milano 1977-1978.
M.D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Nouvelle histoire de l'Eglise, Le Moyen Age*, Éditions

du Seuil, Paris 1968 [trad. it., *Nuova storia della Chiesa, Il MedioEvo*, Marietti, Torino 1971].

R. LATOUCHE, *Les grandes invasions et la crise de l'Occident au Ve siècle*, Aubier, Paris 1946.

ID., *Grégoire de Tours, Histoire des Francs*, 2 voll., Belles Lettres, Paris 1963.

J. LE GOFF, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Arthaud, Paris 1977 [trad. it., *La civiltà dell'Occidente medievale*, a cura di A. Menitoni, Einaudi, Torino 1981].

ID., *Pour un autre Moyen Age*, Gallimard, Paris 1979.

F. LOT, *Les invasions barbares*, 2 voll., PUF, Paris 1937.

ID., *Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain*, Payot, Paris 1945².

ID., *La fin du monde antique et le début du Moyen Age*, Albin Michel, Paris 1951².

J. MARKALE, *Le christianisme celtique et les survivances populaires*, Imago, Paris 1983.

J.M. MAYEUR, CH. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (a cura di), *Histoire du christianisme*, voll. V-VI, 1988-1990, Desclée de Brouwer-Fayard, Paris, vol. 14, *Anamnèsis*, Desclée de Brouwer, Paris 2000 [trad. it., *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Alberigo, Borla-Città Nuova, Roma].

L. MUSSET, *Les invasions* 1, *Les vagues germaniques*; 2, *Le second assaut contre l'Europe chrétienne (VIIe-XIe siècles)*, 2 voll., coll. «Nouvelle Clio» 12, 12bis, PUF, Paris 1965; vol. 1, 1969² [trad. it., *Le invasioni barbariche. Le ondate germaniche*, Mursia, Milano 1989].

ID., *Les peuples scandinaves au Moyen Age*, PUF, Paris 1951.

J. PAUL, *L'Eglise et la culture en Occident* 1, *La sanctification de l'Ordre temporel et spirituel*; 2, *L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*, 2 voll., coll. «Nouvelle Clio» 15, 15bis, PUF, Paris 1986.

P. RICHÉ, *Les Invasions barbares*, PUF, Paris 1953.

ID., *Education et culture dans l'Occident barbare: VIe-VIIIe siècles*, Patristica Sorbonensia, Seuil, Paris 1962³ [trad. it., *Educazione e cultura nell'Occidente barbarico dal VI all'VIII secolo*, Armando, Roma 1966].

J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, Flammarion, Paris 1980² [trad. it., *La sopravvivenza degli antichi dèi*, Boringhieri, Torino 1981].

J. WAARDENBURG, *Islam et Occident face à face*, Labor et Fides, Genève 1998.

Capitolo nono
I CRISTIANI IN MEZZO AI BARBARI

La storia delle grandi invasioni barbariche non ha ancora un carattere definitivo. Essa è difficile da ricostruire: le fonti sono rare e unilaterali (romane). La maggior parte dei popoli invasori non avevano scrittura ed erano gruppi formati da etnie composite. Le teorie degli storici moderni restano ancora provvisorie e fluide.

I popoli invasori sono i Germani, i Celti, gli Iraniani, i Turchi (Unni e Bulgari), gli Slavi, perfino i Tungusi. Al momento in cui varcano le frontiere dell'Impero romano sono tutti pagani. La Chiesa evangelizzerà progressivamente questi popoli, tanto diversi tra loro[1].

[1] F. LOT, *Les invasions barbares*, Paris 1935; *Les invasions germaniques. La pénétration mutuelle du monde barbare et du monde romain*, Paris 1945[2] ; *La fin du monde antique et les débuts du Moyen Age*, Paris 1951; P. RICHÉ, *Les invasions barbares*, Paris 1953; L. MUSSET, *Les invasions. Les vagues germaniques*, Nouvelle Clio 12, Paris 1969[2] (bibl., 6-35) [trad. it., *Le invasioni barbariche*, Mursia, Milano 1989]. Alla fine del volume, l'autore esamina i problemi globali posti dalle invasioni germaniche: invasioni e migrazioni; lotte sociali e lotte contro l'invasore; difesa e vittime; opposizione ideologica tra barbari e romani a proposito dell'arianesimo; vita intellettuale dell'Europa barbara. Si veda anche l'eccellente articolo di sintesi di L. MUSSET, *Les grandes invasions*, in *Encyclopaedia Universalis* X, Paris 1985, 78-89. Per la storia della Chiesa di questo periodo, si veda G. BARDY, P. DE LABRIOLLE, L. BRÉHIER, G. DE PLINVAL, *De la mort de Théodose à l'élection de Grégoire le Grand*, Paris 1945 e *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe (590-757)*, Paris 1938, in A. FLICHE, V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* IV-V [trad. it. cit.].

I. Le grandi invasioni

1. La prima ondata di invasioni: IV-V *secolo*

Dopo il 425, comincia a formarsi un impero unno sulle rive del medio Danubio. Il loro re Attila regna dal 434 al 453. Dopo varie incursioni in Oriente e nei Balcani, nel 451 si getta sull'Occidente, ma viene fermato davanti a Orléans e sconfitto ai Campi Catalaunici. Costretto alla ritirata, devasta nel 452 la pianura padana. Lo stesso anno, grazie all'intervento di Leone Magno, accetta di indietreggiare. La storiografia cristiana ne ha conservato il ricordo nei termini di «flagello di Dio». Provenienti dall'Iran, gli Alani varcano il Reno nel 406, passando successivamente in Spagna nel 409, per fondersi alla fine con i Vandali installatisi in Africa[2].

I Goti vivono in Ucraina. Nel corso del IV secolo si dividono in due regni, quello degli Ostrogoti e quello dei Visigoti. I due gruppi si scatenano entrambi sull'Occidente. Convertitosi all'arianesimo, Ulfila diventa l'apostolo dei Goti: crea una lingua; inventa una scrittura derivata dal greco e traduce i vangeli, suscita l'espandersi di una letteratura religiosa, che tuttavia verrà distrutta nel VI secolo, perché tacciata di eresia. Nel 410 Alarico, re dei Visigoti, saccheggia l'Urbe. Nel 416 il suo successore Wallia fonda il regno visigoto d'Aquitania, che avrà la durata di tre generazioni. Il principe ostrogoto Teodorico, educato a Costantinopoli, diventa re nel 473 e si impossessa dell'Italia. Si considera signore dell'Impero romano e dobbiamo a lui i meravigliosi edifici ravennati. Teodorico esercita un notevole influsso sui barbari. Nel VI secolo i Bizantini annientano gli Ostrogoti, mettendo fine alla loro cultura[3].

Provenienti dalla Scandinavia, i Vandali varcano il Reno nel 406. Dopo aver percorso la Gallia, si gettano sulla Spagna, per poi passare in Africa al tempo della morte di Agostino. Genserico crea il regno vandalo d'Africa del Nord, diventato celebre per l'organizzazione del brigantaggio sistematico, la persecuzione dei cristiani e le loro conversioni forzate all'arianesimo. Nel 533 Giustiniano decide di riconquistare l'Africa. E alla fine riesce ad annientare i Vandali, rei di aver inflitto colpi durissimi alla civiltà romana e al cristianesimo africano[4].

[2] F. ALTHEIM, *Attila et les Huns*, Paris 1951; *Geschichte der Hunnen*, 4 voll., Berlin 1959-1962.

[3] J. MANSION, *Les origines du christianisme chez les Gots*, in *Analecta Bollandiana* 32, Bruxelles 1914, 5-30; R. HACHMANN, *Die Goten und Skandinavien*, Berlin 1970.

[4] C. COURTOIS, *Les Vandales et l'Afrique*, Paris 1955; L. SCHMIDT, *Geschichte der Wandalen*, München 1942[2].

Passati in Gallia, gli Svevi (una popolazione germanica già nota a Cesare), oscillano tra paganesimo e arianesimo. Nel 560 vengono incorporati al regno dei Visigoti. Entrati in alleanza con Roma nel 413, i Burgundi provenienti dalla Germania si convertono al cristianesimo. Ma presto passano all'eresia ariana, anche se alcuni membri dell'aristocrazia restano fedeli alla Chiesa. Nel 534 il regno burgundo viene incorporato definitivamente alla Gallia merovingia[5].

Durante questo arco di tempo la romanità e il cattolicesimo resistono ai barbari. Nel 472 Sidonio Apollinare, senatore romano nato a Lione, viene eletto vescovo di Clermont, benché laico e scarsamente versato in teologia. Altri senatori seguiranno la stessa via, e con la loro attività pastorale svolgeranno un ruolo di protagonisti nella difesa della romanità e della Chiesa[6].

2. *La seconda ondata:* V-VI *secolo*

Popolo libero insediatosi sulla riva destra del Reno, i Franchi stringono alleanza (*foedus*) con i Romani nel corso del IV secolo. Nel 406 Roma ne fa uso contro gli invasori. Childerico, re dei Franchi Salii, fonda il regno franco di Gallia. Nel 481 muore a Tournai e gli succede Clodoveo che, con un colpo di stato, conquista Soissons nel 486. Nel 493 sposa la principessa burgunda Clotilde, che lo converte al cattolicesimo. Nel 498, a Reims, riceve il battesimo dalle mani del vescovo san Remigio, diventando l'unico monarca cattolico della Gallia. Il movimento di conversione dei Franchi è assai rapido. Conquistata l'Aquitania, Clodoveo arriva a costituire un grande regno cristiano[7].

Nel corso delle invasioni del 406 gli Alamanni si stabiliscono sulla riva sinistra del Reno (Alsazia, Palatinato); ma Clodoveo li ferma e li ricaccia verso le Alpi. Nel secolo VII e VIII vari missionari intraprendono la loro conversione al cattolicesimo. Assieme ai Franchi daranno un contributo di primo piano alla formazione dell'aristocrazia carolingia. Nel VI secolo un'altra etnia germanica, quella dei Bavari, passa il Danubio e cerca di imporsi. Anche qui vari missionari merovingi iniziano il lavoro della loro conversione. Nel 788 Carlomagno annetterà la Baviera al suo impero.

5 M. CHAUME, *Les origines du duché de Bourgogne*, 4 voll., Dijon 1925-1937.

6 P. ALLARD, *S. Sidoine Apollinaire*, Paris 1910; L.A. CHAIX, *S. Sidoine Apollinaire et son siècle*, 2 voll., Paris 1867. Edizione in *PL* 58.

7 G. KURTH, *Clovis*, 2 voll., Bruxelles 1923; F. LOT, *La naissance de la France*, Paris 1948; G. TESSIER, *Le baptême de Clovis*, Paris 1964.

Nel 511 la Gallia chiude le chiese ariane. I Visigoti passano in Spagna e si insediano nella regione di Toledo. Nel 587 il re Recaredo si converte al cattolicesimo e realizza l'unificazione della Spagna cristiana. La monarchia visigotica durerà fino alla conquista araba, nel 711. Il secolo VII registra una rinascita letteraria importante, animata dal vescovo Isidoro di Siviglia, la cui opera fa da solido fondamento alla cultura medievale[8].

3. *La terza ondata: VI-VII secolo*

Già dal II secolo presenti sul medio Danubio, i Longobardi penetrano nel 489 nei territori romani della Pannonia. Nel 540 l'imperatore Giustiniano conclude un *foedus* con loro che riguarda l'annientamento degli Ostrogoti. Nel 568 i Longobardi invadono il Veneto e successivamente la pianura padana. Nel 640 entrano in Genova e nel 752 occupano Ravenna. Lo Stato longobardo si va costituendo sotto Agilulfo (590-616). La moglie cristiana gli facilita il *modus vivendi* con la Chiesa, finché, nel 607, si converte egli stesso. Elimina progressivamente l'aristocrazia romana; ma i chierici, rifugiatisi in luoghi sicuri durante le invasioni, tornano ai loro posti dopo la conversione del re e riprendono le loro attività[9].

Nel 568 gli Avari, una popolazione turca proveniente dall'Altai, penetrano nei Balcani. Costituiranno per duecento anni un pericolo permanente, tagliando definitivamente la strada che dall'Adriatico porta al Baltico. Ma tra il 791 e l'811 scompariranno sotto i colpi assestati loro da Carlomagno. I Bulgari, che li sostituiscono, sono turchi provenienti dalla regione del Don e fissatisi sul Danubio. Un altro popolo turco, quello dei Kazari, fa da retroguardia della terza ondata. Ma arriva soltanto alla frontiera orientale dell'Europa.

A queste invasioni via terra vanno aggiunte le invasioni marittime di altri popoli indoeuropei, che si lanciano sull'Europa nordoccidentale. A partire dal secolo V, gli Angli, i Sassoni, gli Iuti e i Frisoni conquistano le isole britanniche, provocandovi la retrocessione e la scomparsa pressoché completa della romanità e del cristianesimo. Sotto le loro pressioni, i Bretoni ripiegano verso le regioni occidentali della Gran Bretagna e nella seconda metà del secolo V, accompagnati dal loro clero, emigrano in Gallia.

[8] J. FONTAINE, *Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne*, in *Settimane di studi sull'Alto medioevo* 14 (1966) 87-147; *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 voll., Paris 1959-1983; E.A. THOMPSON, *The Visigoths in the Time of Ulfila*, Oxford 1966.

[9] O. BERTOLINI, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Roma 1941.

Così la maggior parte dei territori conquistati torna al paganesimo degli invasori. Tornati sul continente europeo, i Bretoni organizzano la propria Chiesa sulle basi di monasteri-vescovadi e di vaste parrocchie[10].

Una migrazione più tardiva è quella degli Slavi, popolo di cui si fa menzione la prima volta a partire dal 500 d.C. e che costituiscono il ramo «*satem*» della grande famiglia indoeuropea.
Il movimento delle migrazioni slave sembra legato alle invasioni degli Avari, di origine turco-tatara, che li hanno molestati e sospinti verso Occidente. Gli Slavi costituiscono molti gruppi etnici, dispersi sull'immenso territorio situato tra l'Elba e il Volga. Solo verso il 750 la Chiesa dà inizio al movimento della loro evangelizzazione: dapprima in Pannonia e poi nella direzione dell'Est e del Nord, a misura che si ritirano gli Avari. Nel corso del secolo IX in Boemia e in Moravia si va sviluppando una possente attività missionaria. L'evangelizzazione definitiva ha inizio con l'arrivo in Moravia, nell'863, dei fratelli Cirillo e Metodio. Creatori della scrittura slava, traducono la Bibbia e gli altri libri liturgici[11].

Questo breve sguardo d'insieme mostra sino a qual punto il movimento delle grandi invasioni barbariche abbia trasformato l'Europa occidentale, mentre l'impero d'Oriente continuava a reggere. E tuttavia, pur sommerso dalle popolazioni germaniche, l'Occidente ha potuto sussistere: ma come assorbito da una moltitudine di nuovi apporti, tutti fautori di un'evoluzione affrettata. Facendo leva sulla Chiesa, l'Europa occidentale riesce a elaborare una sintesi feconda tra eredità romana e apporti germanici. In capo a tre secoli Carlomagno potrà ricostituire un *Imperium Romanum* capace di tener fronte a una nuova invasione, quella dell'Islam[12].

II. I BARBARI E LA LORO RELIGIONE

Prima di essere modellato dal cristianesimo, l'Occidente ha conosciuto le culture e religioni indoeuropee. La scoperta dei primi due libri dei *Veda* da parte

[10] N.K. CHADWICK, *Celts and Saxons. Studies in early British Border*, Cambridge 1963; C. THOMAS, *Christianity in Roman Britain to A.D. 500*, London 1981.

[11] P. DIELS, *Die slavische Völker*, Wiesbaden 1963; F. DVORNICK, *Les Slaves*, Paris 1962 (bibl., 961-1081) [trad. it., *Gli slavi*, Dedalo, Bari 1968].

[12] Si veda l'opera curata da R. FOSSIER, *Le Moyen Age* 1, *Les mondes nouveaux (350-950)*, Paris 1982 [trad. it., *Storia del medioevo* 1, Einaudi, Torino 1984] e P. BROWN, *The World of late Antiquity from Marcus Aurelius to Muhammad*, London 1971 [trad. it., *Il mondo tardo antico*, Einaudi, Torino 1974].

del gesuita Giovanni Calmette, nel 1730, e successivamente i lavori di William Jones, verso la fine del secolo XVIII, hanno aperto la via che porta alla conoscenza degli Indoeuropei[13]. Nel corso del secolo XIX i lavori di F.M. Müller offrono una prima sintesi delle ricerche; ed è su di esse che J.G. Frazer può costruire il suo dossier di mitologia indoeuropea comparata[14]. Tuttavia, per arrivare a capire la struttura arcaica del pensiero religioso dei popoli derivati dagli Indoeuropei, si è dovuto arrivare fino al nostro tempo, con i lavori rimarchevoli di Georges Dumézil[15].

1. *Un'ideologia e una teologia delle tre funzioni*

L'indoeuropeismo è un dato di fatto. Bande di conquistatori si sono dislocate in Asia, verso l'Atlantico e verso il Mediterraneo fin dagli inizi del III millennio e per tutto il II millennio a.C. I vari gruppi possedevano dialetti provenienti da un'unica lingua e avevano un fondo di civiltà comune. Quelli che ci hanno lasciato documenti ci fanno riscontrare un vocabolario religioso fortemente legato all'organizzazione sociale, e ad atti, atteggiamenti e pratiche religiose. La conservazione del vocabolario suppone la presenza di strati importanti del sistema arcaico, e trova spiegazione nell'attività dei collegi sacerdotali, con i rispettivi rituali e liturgie. Il tutto presuppone una religione, una dottrina coerente atta a spiegare il mondo, le origini, il passato, il futuro[16].

Accanto a questo vocabolario comune, nei diversi popoli usciti dal ramo indoeuropeo scopriamo anche vari dati istituzionali comuni. Nel *Rigveda*, la società vedica comporta tre classi e tre stati: la classe dei *brahmani* o sacerdoti, quella degli *kshatriya* o guerrieri e quella dei *vaishya* o agricoltori-allevatori. Una situazione analoga ha lasciato tracce presso i

[13] Si veda G. JUCQUOIS, A. YOSHIDA, *Indo-européens*, in *Encyclopaedia Universalis* IX, Paris 1985, 1023-1029.

[14] H. RAU, *Fr. Max Mueller. What he can teach us*, Bombay 1974; J.G. FRAZER, *Il ramo d'oro*, Boringhieri, Torino 1965³.

[15] J.C. RIVIÈRE, *Georges Dumézil à la découverte des Indo-Européens*, Paris 1979 (bibl. su Dumézil, 239-257); J. BONNET (ed.), *Georges Dumézil*, Paris 1981; C. SCOTT LITTLETON, *The New Comparative Mythology*, Berkeley 1966, 1982³; J. RIES, *Archéologie, mythologie, philologie et théologie sur les traces de la pensée religieuse indo-européenne archaique*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions* II, Louvain-la-Neuve 1983, 7-23.

[16] J. VENDRYES, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, in *Mémoires de la société linguistique de Paris* 20, Paris 1918, 265-285; E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 voll., Paris 1975 [trad. it., *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, Einaudi, Torino 1981, 1988].

Celti, gli Iraniani, i Romani; se non esistono più tre classi, vigono sempre le tre funzioni. Per questo tali società, prima imparentate e poi separatesi, hanno conservato tradizioni arcaiche comuni.

Sulla base di questi dati, G. Dumézil ha intrapreso una vasta ricerca sull'archeologia del comportamento dei diversi popoli usciti dal ramo indoeuropeo e sulle loro istituzioni. Ha così scoperto un'ideologia sociale rappresentata da tre gruppi di uomini. La funzione del sacro viene assicurata dai sacerdoti. Essa regola i rapporti degli uomini tra loro sotto la garanzia degli dèi (diritto e amministrazione). Ad esempio, il potere sovrano viene esercitato dal re e dai suoi delegati con il favore degli dèi; la scienza e l'intelligenza sono inseparabili dalla meditazione e dalla manipolazione delle cose sacre. La seconda funzione si trova totalmente orientata alla conservazione e all'espansione della società. La terza abbraccia il vasto campo della fecondità – umana, animale e vegetale – così come quello del nutrimento, della ricchezza, della salute, del piacere, della bellezza[17].

Simile ideologia sociale ha un fondamento religioso. Corrisponde a una teologia delle tre funzioni. Nel mondo indoeuropeo, gli dèi occupano un posto centrale. Nell'India vedica, a capo del pantheon troviamo una associazione di dèi gerarchizzati secondo tre funzioni: Mitra-Varuna, gli dèi sovrani; Indra, il dio della guerra; i Nasatya o Ashvin, dèi gemelli dei guaritori, datori di prosperità e di beni. Questa teologia è strutturata su tre piani. Gli dèi ariani del Mitani ci sono noti tramite un documento archeologico, datato al 1380 a.C.: è una lista degli dèi ariani garanti dell'alleanza conclusa tra il re ittita e il re del Mitani. Questa lista presenta Varuna, Indra e i Nasatya come dèi principali della società ariana. In Iran, la teologia delle tre funzioni assume pieno interesse nel quadro della riforma operata da Zaratustra, che pone sei immortali benefattori al posto degli dèi delle tre funzioni e li raggruppa attorno ad Ahura Mazda. La medesima teologia ritroviamo presso i popoli italici. Manifestamente, ci troviamo alla presenza di un dato concettuale, di una categoria del sapere teologico arcaico. La religione romana è tributaria di tale eredità indoeuropea[18].

[17] G. DUMÉZIL, *Ouranos-Varuna*, Paris 1934; *Flamen-Brahman*, Paris 1935; *Mithra-Varuna*, Paris 1940; *La préhistoire des flamines majeurs*, in *Rev. de l'hist. des rel.* 118 (1938) 188-200.

[18] G. DUMÉZIL, *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, coll. Latomus 31, Bruxelles 1958; *Naissance d'archanges*, Paris 1945; *Mythe et épopée*, 3 voll., Paris 1968-1973 [trad. it., *Mito e epopea. La terra alleviata*, Einaudi, Torino 1982]; *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris 1949 e *La religion romaine archaïque*, Paris 1966, 1974² [trad. it., *La religione romana arcaica*, Rizzoli, Milano 1977]; *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977 [trad. it., *Gli dèi sovrani degli indoeuropei*, Einaudi, Torino 1985].

2. *Gli dèi dei Germani e degli Scandinavi*

Per capire l'atteggiamento dei cristiani nei confronti degli invasori pagani che sommergono l'Europa occidentale per tre secoli, la conoscenza del paganesimo germanico-scandinavo risulta indispensabile. Le tradizioni orali di questi popoli senza scrittura sono andate presto perdute, in quanto la scoperta della scrittura è coincisa, per loro, con la conversione al cristianesimo. Di conseguenza, l'interpretazione dei documenti archeologici, epigrafici e di alcuni testi redatti in epoca piuttosto tardiva richiede una griglia di lettura. Ce l'ha fornita Dumézil. Il quale ha anzi approfondito direttamente il problema della religione germanica con una serie di studi[19].

Alla luce delle testimonianze di Cesare e di Tacito, è dato vedere la differenza tra la religione dei Galli e quella dei Germani. Dumézil ha dimostrato l'assenza, in questi ultimi, di un'importante funzione sacerdotale, ossia di una amministrazione del sacro forte e autonoma, atta a garantire il mantenimento delle tradizioni. Nondimeno già Tacito e Cesare ci fanno penetrare nel territorio indoeuropeo: tre funzioni e tre tribù, ma anche l'assenza di un corpo sacerdotale ben costituito, mentre la priorità è accordata alla guerra. Malgrado tale assenza, la Germania ha nondimeno conservato due termini fondamentali di espressione del sacro, nelle due radici specifiche del mondo indoeuropeo: *wihaz*, o appartenenza al dominio degli dèi, e *hailagaz*, o salvezza che viene dagli dèi. Presso gli Scandinavi 'sacro' e 'destino' si ricongiungono[20].

Presso entrambi i popoli la funzione di sovranità è rappresentata dalla coppia divina Odhinn-Tyr. Ma anche queste due divinità sono orientate alla guerra. Il dio della funzione guerriera è Donar, Thorr in Scandinavia, dèi guerrieri pure legati alla fertilità. Dumézil insiste sul fatto che in Germania la funzione guerriera sia stata in parte assunta dal dio sovrano Odhinn-Wodan. Il dio sovrano è anche il capo della guerra, mentre la seconda funzione, della guerra, si conserva sotto il simbolismo di Donar-Thorr. In tal

[19] G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939; *Loki*, Paris 1948, 1959²; *La saga de Hadingus. Du mythe au roman*, Paris 1953; *Les dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris 1959 [trad. it., *Gli dèi dei Germani*, Adelphi, Milano 1988]; *Heur et malheur du guerrier*, Paris 1969 [trad. it., *Ventura e sventura del guerriero*, Rosenberg & Sellier, Torino 1974]; *Gods of the Ancient Northmen*, Berkeley 1973.

[20] R. BOYER, *Le sacré chez les anciens Scandinaves*, in *Les religions de l'Europe du Nord*, Paris 1974, 9-56; J. RIES, *L'expression et la signification du sacré dans la religion des anciens Germains et Scandinaves*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions* II, Louvain-la-Neuve 1983, 87-115.

modo la funzione guerriera degli dèi germani si presenta come funzione principale. Siamo davanti a quella esaltazione della violenza che già colpì Tacito e Cesare. Secondo Dumézil, essa sarebbe alle origini del carattere inquieto, tragico e pessimista che distingue la religione germanica dalle altre religioni indoeuropee[21].

Recentemente, si sono dedicati molti studi importanti al pensiero religioso degli antichi Germani e degli invasori penetrati in Europa Occidentale dal V all'VIII secolo[22]. Le ricerche di Dumézil e di R. Boyer, appena segnalate, appaiono di primaria importanza per la comprensione dell'incontro tra la religione degli invasori e il cristianesimo. La constatazione che si impone riguarda infatti la rapidità della conversione dei barbari alla religione cristiana.

III. La conversione dei barbari al cristianesimo

Nel corso del V e del VI secolo la Chiesa d'Occidente intraprende un'attività gigantesca di conversione degli invasori. Nei due primi secoli della nostra èra, i cristiani erano penetrati in un mondo pagano che era alfiere dell'intelligenza e della cultura antica, mentre essi provenivano in maggior parte dagli strati meno colti della popolazione. Non era questo il rimprovero sferzante di Celso? Ora, nell'epoca delle grandi invasioni, la situazione è del tutto differente. I Germani sono apportatori di tradizioni orali, ma non possiedono ancora una vera scrittura. Il grande cambiamento avvenuto nel corso dei secoli precedenti all'interno delle loro tradizioni religiose e culturali indoeuropee ha fatto regredire la classe sacerdotale a profitto della classe dei guerrieri. Le grandi istituzioni della funzione del sacro, che hanno conservato la religione e la cultura presso i popoli indoiraniani e italoceltici antichi, non sono più presenti presso i Germani, le cui tradizioni religiose hanno ceduto il posto alle istituzioni militari. In mezzo a popolazioni formate da secoli di romanità e di cristianesimo, gli invasori costi-

21 Per la religione scandinava, si veda R. Boyer, *La religion des anciens Scandinaves*, Paris 1981; Dumézil ha trattato queste questioni in *Les dieux des Germains*, Paris 1959 [trad. it. cit.] e in *Les dieux souverains des Indo-Européens*, Paris 1977, 184-185 [trad. it. cit.]. Si veda J. Ries, *Religion des anciens Germains et Scandinaves*, in *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, 625-638 (una sintesi delle ricerche) [trad. it., *Germani e Scandinavi, Religione degli antichi*, in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 760-771].

22 W. Baetke, *Die Religion der Germanen in Quellenzeugnissen*, Tübingen 1937; R.L.M. Derolez, *Les dieux et la religion des Germains*, Paris 1962; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, 2 voll., Berlin 1970³; A.V. Ström, H. Biezais, *Germanische und Baltische Religion*, Stuttgart 1975.

tuiscono un elemento culturale davvero povero. Ed è questa situazione a costituire uno dei dati importanti di decifrazione del passaggio rapido dei barbari al cristianesimo.

1. Il fronte comune cristianesimo-cultura

Specialista in retorica, filosofia, storia e diritto, Sidonio Apollinare (431-489), dopo una brillante carriera di senatore romano, viene chiamato a occupare la cattedra episcopale di Clermont-Ferrand, nel 471. I suoi epitalami, panegirici e lettere costituiscono una fonte importante per la storia del V secolo. Nel 477, pubblica lui stesso nove volumi di lettere, come documenti che conservano le antiche tradizioni romane, presentate ai suoi corrispondenti come un vero baluardo di civiltà[23]. Né le opere di Boezio (470-525) mostrano meno la qualità del cristianesimo della *élite* romana: una religione dotta, nutrita di filosofia, fedele alla tradizione classica e insieme apportatrice di una fede autentica. Il suo libro *Consolazione della filosofia* fa appello alla sapienza antica, stoica e platonica, ed eserciterà un influsso profondo sul pensiero medievale[24]. Anche Cassiodoro (c. 485-580) – ministro di Teodorico succeduto a Boezio nella carica nel 523 – dedica una parte importante della propria vita a preparare le consegne della romanità all'Occidente barbaro. Interprete presso gli invasori germanici della cultura latina, verso il 540, ormai sessantenne, fonda un monastero a Vivarium [Squillace], in Calabria, nel suo possedimento di famiglia. La vita dei monaci è direttamente orientata all'attività intellettuale; ed è per loro che redige le *Institutiones*, destinate a portarli allo studio della Bibbia e delle lettere. L'opera avrà un successo sconfinato. Diffonderà l'idea di una cultura cristiana, nella linea di Agostino. Cassiodoro dedica tutto il resto della sua vita alla formazione dei suoi monaci[25].

[23] Curato da CHR. LUETJOHANN, *Gaii Solii Apollinaris Sidonii epistolae et carmina*, MGH, Auct. Ant. 8, Berlin 1897; P. MOHR (ed.), in *Biblioth. Teubneriana*, Leipzig 1895; MIGNE, *PL* 58, riproduce l'edizione di Sirmond, Paris 1614; P. ALLARD, *Sidoine Apollinaire et son temps*, Paris 1910; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*, Louvain 1934; H. RUTHERFORD, *Sidonius Apollinaris. Etude d'une figure gallo-romaine du V^e^ siècle*, Clermont-Ferrand 1938.

[24] *Opera omnia*, in MIGNE, *PL* 63-64; P. COURCELLE, *La 'Consolation de la Philosophie' dans la tradition littéraire. Antécédents et posterité de Boèce*, Et. Aug., Paris 1967; M. GIBSON (ed.), *Boethius. His Life, Thought and Influence*, Oxford 1981; L. OBERTELLO, *Atti del Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 5-8 ottobre 1980)*, Roma 1981.

[25] *Opera omnia*, in MIGNE, *PL* 69-70; P. COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris 1943.

Nel corso del secolo IV Ilario di Poitiers (c. 315-367) aveva portato avanti una lotta vigorosa e senza tregua contro l'eresia di Ario[26]. Isidoro di Siviglia (560-636) riprende questa lotta nella Spagna dei Visigoti in piena trasformazione. Sotto l'impulso di Leandro, fratello di Isidoro e vescovo di Siviglia prima di lui, il re Recaredo si converte dall'arianesimo al cattolicesimo: tra la Chiesa retta da Isidoro e il regno dei Visigoti, convertitosi col suo capo, si creano condizioni culturali nuove, di rinnovamento della civiltà ispano-romana. L'Africa cristiana, perseguitata dai Vandali, riversa molti cristiani nelle regioni andaluse. La biblioteca sivigliana diventa il simbolo della conservazione della cultura antica, sacra e profana. Si attua l'incontro tra gli autori pagani e cristiani: Tertulliano, Cipriano, Ilario, Ambrogio, Agostino. L'opera di Isidoro culmina nelle *Etymologiae*: una vera enciclopedia che seleziona, organizza e rende assimilabile il retaggio della cultura ellenistica. Ma Isidoro resta un uomo di Chiesa, un pastore d'anime che assimila le ricchezze del passato per aprirle al significato dei valori morali e cristiani. I tesori della cultura profana, della teologia e dell'esegesi da lui raccolti fanno di lui uno dei grandi fondatori del pensiero medievale[27].

2. *L'azione pastorale della Chiesa*

Nel momento in cui i barbari irrompono nell'Occidente, molte pratiche pagane continuano a infiltrarsi nella vita cristiana. Né la stessa Roma ne è esente. Ce ne restano prove nei sermoni di papa Leone Magno, che dirige la Chiesa dal 440 al 461, nella sua messa in guardia dai manichei e dall'omaggio al sole prima di entrare in chiesa. Leone gode di tale prestigio da ottenere da Attila, nel 452, il ritiro delle truppe[28]. Sui costumi del VI secolo disponiamo di una testimonianza preziosa, redatta da un vescovo confi-

[26] *Opera*, in MIGNE, PL 9-10; J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971; *Hilaire et son temps, Actes du Colloque de Poitiers*, Paris 1969.

[27] *Opera omnia*, in MIGNE, PL 81-84; W.M. LINDSAY (ed.), *Etymologiae*, 2 voll., Oxford 1911 e in coll. Alma, vol. 17 (1981), vol. 2 e 9 (1983), Belles Lettres, Paris 1983; J. FONTAINE, *Traité de la nature*, Bordeaux 1960; M.C. DIAZ Y DIAZ, *Introducción general a san Isidoro de Sevilla y Etimologias*, in Bib. Ant. Cristianos, Madrid 1982; J. FONTAINE, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, 3 voll., Paris 1983[3].

[28] A. DI BERNARDINO (ed.), *Patrologia*, Marietti, Torino 1978, 557-578. Edizioni: P. e H. BALLERINI, *Sancti Leonis Magni Romani Pontificis opera*, 3 voll., Venezia 1753-1757; MIGNE, PL 54-56. Si veda la bibliografia in A. DI BERNARDINO (ed.), *Patrologia*, cit.; R. JURDIN, *Le Pape chez Attila*, in *Nouv. Rev. Franç.* 17 (1969) 161-168.

dente dei prìncipi franchi e buon conoscitore delle difficoltà e debolezze della sua epoca, Gregorio di Tours (538-594), che ci ha lasciato una *Storia dei franchi*[29].

Nel contesto delle migrazioni, la Chiesa resta la sola struttura intatta, capace di organizzare sia l'evangelizzazione che l'acculturazione. Assicurando la conservazione della fede e della cultura, essa permette di operare il cambiamento, inevitabile con l'arrivo delle nuove popolazioni. E va così costruendo una cristianità che si estende dalla Gallia all'Irlanda, dalla Gran Bretagna alla Frisia e all'Europa del Nord. La Chiesa è consapevole di dover assumere il sacro pagano. I vescovi stabiliscono le chiese nei luoghi stessi dove i pagani hanno l'abitudine di venerare un idolo, una fonte, un albero. Elevando un edificio cristiano, la Chiesa fa propria l'eredità del sacro pagano e insieme gli conferisce un nuovo orientamento. L'edificio del culto cristiano appare come il luogo privilegiato dell'opera evangelizzatrice. Le chiese vengono costruite in pietra; e già questo fatto conferisce loro un carattere più imponente rispetto ai templi pagani, costruiti con tavole e travi. Le cappelle si moltiplicano accanto alle antiche sorgenti sacre pagane. Dedicate ai santi locali, diventano segno della permanenza del sacro e allo stesso tempo la via che conduce al sacro cristiano. Fondare la Chiesa e introdurre la cultura nei paesi barbari significa costruire una società cristiana che affonda le proprie radici nel passato.

Il papa Gregorio Magno (540-604) si pone alle soglie di questa nuova società cristiana[30]. Nato a Roma da antica famiglia patrizia, Gregorio riceve un'educazione accurata e verso il 573 diventa *praefectus Urbis*. Eletto papa nel 590, comincia col ridare coraggio a una città devastata dalla peste. Se Leone Magno aveva fermato Attila, Gregorio non esita a contrapporsi al re longobardo Agilulfo. Assieme a una attività notevole di organizzazione della Chiesa, egli intraprende uno sforzo immenso di evangelizzazione dei popoli barbari. Ad esempio, fa riscattare in Gallia dei giovani schiavi cristiani e li fa educare nei monasteri; nel 596 invierà in Inghilterra Agostino, accompagnato da quaranta monaci. Nel 601 scrive loro:

> «I templi pagani non devono essere distrutti, ma soltanto gli idoli che vi si trovano dentro. Si prepari dell'acqua benedetta e si aspergano i templi; si innalzino altari e vi si pongano reliquie: se infatti questi edifici sono ben costruiti, si

[29] R. LATOUCHE, *Grégoire de Tours. Histoire des Francs*, 2 voll., Belles Lettres, Paris 1963.

[30] *Opera omnia*, in MIGNE, *PL* 75-79; P. BATIFFOL, *Saint Grégoire le Grand*, Paris 1928; C. DAGENS, *Saint Grégoire le Grand. Culture et expérience chrétienne*, Paris 1977; J. RICHARD, *Consul of God. The Life and Times of Gregory the Great*, London 1980.

deve farli passare dal culto dei dèmoni al servizio del vero Dio, affinché il popolo, non vedendosi distruggere i suoi templi, si converta più di buon grado e dopo aver confessato il vero Dio si unisca per adorarlo nei luoghi che già era solito frequentare»[31].

Nel corso delle invasioni, i grandi funzionari romani sono scomparsi. Soltanto i vescovi restano al loro posto e trattano i vari accomodamenti con i nuovi arrivati. Affrancano anche i fedeli fatti schiavi dai vincitori. La maggior parte dei vescovi del periodo delle invasioni è di origine senatoria; e questo conferisce loro un grande prestigio, fondato sull'origine familiare e sulla cultura. In mezzo ai barbari, il vescovo è un personaggio potente e rispettato. L'edificazione delle parrocchie rurali, moltiplicate nel corso del VI e VII secolo, stabilisce un vero tessuto sociale tra le popolazioni, facendosi luogo di incontro delle genti.

3. *Monaci e missionari*

Nei paesi mediterranei divenuti cristiani il monachesimo nasce nel cuore stesso delle comunità cristiane. Negli altri paesi europei, invece, i monaci sono missionari attivi, che fondano i propri monasteri in mezzo alle popolazioni pagane. Come nel caso di san Martino di Tours († 397) a Ligugé e a Marmoutier. È anche il caso di san Patrizio († 461), apostolo dell'Irlanda. Anche l'evangelizzazione dei Germani è in larga parte opera dei monaci.

a) Il movimento missionario irlandese

Nel corso del secolo V il gallo Patrizio converte i capi delle tribù irlandesi. Partito da Auxerre dopo la sua consacrazione episcopale, per le mani di san Germano, Patrizio raggiunge l'Ulster e si mette a predicare il Vangelo innestandolo sul fondo druidico[32]. L'Irlanda è un paese in cui la

[31] M. DURLIAT, *Des barbares à l'an mil*, Paris 1985, 44. Si veda pure l'eccellente studio di E. MÂLE, *La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes*, Paris 1950; J. LE GOFF, *L'imaginaire médiéval*, Paris 1985 [trad. it., *L'immaginario medievale*, Laterza, Bari 1988].

[32] J.B. BURY, *The Life of saint Patrick and his Place in History*, New York 1905; R.P.C. HANSON, *Saint Patrick. His Origins and Career*, Oxford 1968; T. CORFE, *Saint Patrick and Irish Christianity*, Cambridge 1973. Sul cristianesimo celtico si veda J. MARKALE, *Le christianisme celtique et ses survivances populaires*, Paris 1983. Sul druidismo si vedano FR. LEROUX, CH. J. GUYONVAR'H, *Les druides*, Rennes 1982 [trad. it., *I druidi*, ECIG, Genova 1990] e J. MARKALE, *Le druidisme*, Paris 1985 [trad. it., *Il druidismo*, Ed. Mediterranee, Roma 1990].

tripartizione indoeuropea appare nettissima: i druidi, i guerrieri o nobili (*flaithi*) e gli *aire*, o uomini liberi. Nel V secolo accanto ai druidi troviamo i *fili*, ossia gli eredi della tradizione druidica, di cui posseggono i poteri religiosi. Poiché i druidi non godono di alcuna influenza, Patrizio stringe alleanza con i *fili* e cerca di convertirli; ordina anche molti preti tra di loro. In seguito battezza Dubtach, il capo supremo dei *fili*, e fonda ad Armagh la sede episcopale del cristianesimo irlandese. Si vanno anche organizzando molti monasteri maschili e femminili. Santa Brigida fonda un monastero femminile a Kildare, sulle fondamenta di un santuario pagano. Questo cristianesimo delle origini è fortemente ispirato al cristianesimo latino e resta legato a Roma. Sua caratteristica è la penitenza privata e la peregrinazione per Cristo. I monaci irlandesi si impegnano in peregrinazioni che rompono ogni legame con il loro clan e i loro monasteri. Così, verso il 590, l'irlandese Colombano attraversa la Manica coi suoi discepoli e fonda un monastero a Luxeuil[33].

Nato nella provincia di Leinster, in Irlanda, verso il 540, Colombano muore a Bobbio nel 615, dopo aver fondato molti monasteri sul continente. Nelle sue fondazioni sconvolge le tradizioni gallo-romane e merovinge; trascurando le città, si stabilisce nelle foreste, dove dissoda e pianta coltivazioni. I monasteri diventano centro di vasti latifondi, perfettamente adattati alla situazione politica ed economica. Colombano applica gli usi monastici irlandesi: indipendenza nei confronti della Chiesa locale e del vescovo; penitenza rigorosa. L'ideale che propone radica il monaco nella stessa civiltà rurale. Il cristianesimo si rivolge quindi ai *pagani*. Si tratta di una evangelizzazione degli ambienti rurali. Con l'appoggio dei re merovingi, i monaci irlandesi attuano una seconda evangelizzazione del Nord della Gallia. A partire dal 590, altri monaci irlandesi passano sul continente. Il monastero di Luxeuil diventa un serbatoio di missionari. Il compagno di san Colombano, san Gallo, passa in Svizzera, mentre altri monaci percorrono le valli del Reno, della Mosa e della Mosella. A partire dal 630 alcuni merovingi seguono le loro orme e solcano la Piccardia, le Fiandre e la Renania. Il più celebre è sant'Eligio, vescovo di Tournai dal 641 al 660, che si avventura verso Anversa in pieno territorio germanico, nonostante la cattiva conoscenza della lingua. Verso il 690 questi monaci missionari e vesco-

[33] G.S.M. WALKER, *Sancti Columbani Opera*, Dublin 1970; M.M. DUBOIS (ed.), *Mélanges colombaniens: Actes du congrès international de Luxeuil, 20-23 juillet 1950*, Paris 1951; P. RICHÉ, *Histoire des Saints* IV, *Les voies nouvelles de la sainteté*, Paris 1987, 112-121.

vi hanno già convertito tutto il paese a sud della linea Gand-Colonia e lo hanno conglobato nella cristianità romana[34].

Il papa Gregorio Magno (590-604) assume l'iniziativa della conversione degli Anglosassoni, di cui non si interessano né i Bretoni, né i Galli, né gli Irlandesi. Appena evangelizzata, è l'Inghilterra a dare il cambio a Roma, inviando a sua volta missionari nelle regioni germaniche. Willibrordo sbarca in Frisia nel 690, e nel 726-728 varca il Reno. Lamberto e Uberto portano a termine l'evangelizzazione della riva sinistra del Reno. Bonifacio crea una Chiesa franca in Germania, evangelizza la Baviera, l'Assia e la Turingia, per poi terminare i suoi giorni in Frisia, dove muore assassinato. Il suo corpo riposa a Fulda[35].

b) San Benedetto e i benedettini

Benedetto nasce verso il 480 nella provincia di Norcia e compie gli studi a Roma. Ritiratosi a Tivoli e poi a Subiaco, verso il 529 si stabilisce a Monte Cassino, dove fonda un grande monastero, ne scrive la regola e muore nel 547. La diffusione della regola avviene durante il VII secolo, in maniera molto silenziosa[36].

Benedetto considera la civiltà della sua epoca come pagana. Vuol anche mettere ordine nelle diverse regole esistenti. A suo avviso, una comunità monastica deve attingere la propria forza dal rapporto profondo con Dio e dal lavoro (*ora et labora*). L'autonomia dei monasteri benedettini permette di adattarsi alle situazioni più diverse e di lavorare nei vari campi: religioso, culturale, artistico, politico e sociale.

Benedetto non presenta la sua regola come originale. Si riferisce ad Agostino, a Cassiano, a Basilio. Ha bene assimilato lo spirito del monachesimo orientale. L'elemento nuovo che lo caratterizza è la concezione della stabilità: il monaco resta legato alla sua comunità come in una famiglia permanente.

[34] J. DUQUESNE, *Saint Eloi*, Paris 1985; *Histoire des Saints* IV, 1987, 122-130.

[35] E. DE MOREAU, *Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*, Louvain 1927; G. KURTH, *Saint Boniface*, Paris 1902; M. COENS, *Saint Boniface et sa mission historique*, Bruxelles 1963; T.H. SCHIEFFER, *Wynfried-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas*, Freiburg/Br. 1954, 1973[2]; J. DEMOREAU, *Vie de saint Lambert*, Paris 1930; G.H. VERBIST, *Saint Willibrord*, Louvain 1939; si veda *Histoire des Saints* IV, Paris 1987; I. GOBRY, *De saint Colomban à saint Boniface*, Fayard, Paris 1987.

[36] P. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, 7 voll., Maredsous 1942-1956; C. JEAN-NESMY, *Saint Benoît et la vie monastique*, Paris 1959; J. DÉCARREAUX, *Les moines et la civilisation en Occident. Des invasions à Charlemagne*, Paris 1962.

La regola di Benedetto si diffonde grazie ai *Dialoghi* scritti da Gregorio Magno verso il 593-594. Sant'Eligio fonda nel 632 la comunità colombano-benedettina di Solignac, a sud di Limoges. Nello statuto di fondazione, precisa che la regola dev'essere quella di Luxeuil, secondo i precetti di san Colombano e di san Benedetto. È una delle prime testimonianze della fusione delle due regole. Convinti dell'eccellenza della regola benedettina, i colombani aquitani, franchi, anglosassoni e celti ne diventano i propagatori. Nel secolo VIII è l'unica regola che viene applicata. L'espansione monastica entra in una fase nuova, di slancio possente, che servirà a consolidare l'opera missionaria della Chiesa. Le scuole monastiche si vanno moltiplicando e i monaci diventano i propagatori di una cultura spirituale. Per tutto il Medioevo, svolgeranno un ruolo di primo piano nella cristianità occidentale.

4. *Cristiani e pagani in Scandinavia*

I popoli scandinavi costituiscono un ramo indoeuropeo giunto in epoca tardiva nei paesi del Nord. Le antiche civiltà scandinave si caratterizzano per comunità linguistica e pensiero religioso omogeneo. Relativamente inattiva, la Scandinavia osserva le grandi invasioni e, all'epoca dei Vichinghi, stabilisce molteplici rapporti con le coste europee dell'Atlantico[37].

Lo studio della religione dei popoli scandinavi ha avuto recentemente sviluppi notevoli[38]. Alle componenti indoeuropee evidenziate da G. Dumézil, R. Boyer aggiunge nuove precisazioni: importanza della famiglia quale custode dell'onore, del diritto e responsabile del culto; importanza dell'organizzazione politica; unità linguistica; modalità identiche di vita culturale. Il re svolge un ruolo preponderante, in quanto assomma nella sua persona le tre funzioni di sacerdote sovrano, capo militare e garante della fertilità e della fecondità. G. Dumézil mette in piena evidenza un dato

[37] Si vedano l'articolo Scandinavia nell'*Encyclopaedia Universalis* XVI, Paris 1985, 482-497 (con buona bibliografia). Sulla civiltà vikinga e sul suo ruolo si può consultare il dossier di R. BOYER (ed.), *Les Vikings et leur civilisation. Problèmes actuels*, Paris 1976 (con eccellenti articoli e abbondante bibliografia). Si veda anche R. BOYER, *Vikings de Jómsborg*, Bayeux 1982; *Contes populaires d'Islande*, Reykjavik 1984; *Le Livre de la colonisation de l'Islande*, Paris 1973.

[38] J. DE VRIES, *Altnordische Religionsgeschichte*, 2 voll., Berlin 1956-1957; *Altnordische Literaturgeschichte*, Berlin 1964-1967. Da consultare particolarmente gli importanti lavori di R. Boyer e della sua scuola della Sorbona: R. BOYER, E. LOT-FALK, *Les religions de l'Europe du Nord. Eddas, sagas, hymnes chamaniques*, Paris 1974; R. BOYER, *La religion des anciens Scandinaves*, Paris 1981; *Le monde du double. La magie chez les anciens Scandinaves*, Paris 1986. Si veda anche RENAULD-KRANTZ, *Structures de la mythologie nordique*, Paris 1972.

arcaico indoeuropeo, custodito nell'antica tradizione scandinava: quello della divisione del pantheon in Asi e in Vani. Gli Asi, che costituiscono il gruppo degli dèi della sovranità e della forza, si contrappongono ai Vani, gli dèi della fecondità-fertilità. Gli Asi ci sono noti tramite le fonti scandinave: *Völuspa*, *Edda* di Snorri Sturluson e *Yinglingasaga*. Le fonti parlanti di una guerra seguita da una conciliazione. Secondo Dumézil, l'indefettibile ricongiunzione che, nel mito, succede alla guerra, mostra che gli Asi e i Vani si accordano ed equilibrano tra loro per proteggere la società[39].

La conversione degli Scandinavi al cristianesimo è tardiva e assai differente da quella dei Germani[40]. Già verso il 700, san Willibrordo si era recato in Danimarca. Nell'822 Ebbon, arcivescovo di Reims, e Wala, abate di Corbie, inviano una missione cattolica in Scandinavia. Ma la missione, guidata da Ansgario di Corbie, termina in un fallimento. Nei secoli X e XI si ripetono altre missioni, con accoglienze più favorevoli. Infatti le incursioni e il commercio dei Vichinghi hanno instaurato rapporti stabili con l'Europa occidentale. Ma poiché i cristiani non hanno il diritto di commerciare con i pagani, molti Vichinghi si prestano a una *prima signatio*, accompagnata da un inizio di catechesi. Solo progressivamente si va creando un clima più favorevole al cristianesimo[41]. A partire dal 933 la Norvegia ha un re cristiano, Hákon il Buono. Verso il 1030, grazie alla collaborazione attiva dei missionari anglosassoni, tutto il paese è convertito al cristianesimo. L'Islanda diventa cristiana verso la stessa data. Nel 999 un gruppo di cristiani vi si reca, dietro richiesta del re Olafr Tryggvason. Ed ecco che al termine di una serie di peripezie piomba il verdetto: «Tutti ricevano il battesimo e credano in un Dio solo: si potrà sacrificare agli dèi in segreto, se lo si desidera».

[39] G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains*, Paris 1939; *Loki*, Paris 1948, 1986². Disponiamo di pubblicazioni recenti sulle fonti della religione scandinava: L.M. HOLLANDER, *A Bibliography of Skaldic Studies*, Copenhagen 1958; F. WAGNER, *Les poèmes mythologiques de l'Edda*, Liège-Paris 1936; G. NECKEL, *Edda. Die Lieder des Codex Regius*, Heidelberg 1962; R. BOYER, *Les sagas islandaises*, Paris 1978; R. Boyer ha tradotto molte saghe, raccolte recentemente in un volume della Pléiade: R. BOYER, *Les sagas islandaises*, Paris 1987.

[40] Disponiamo di molte fonti: SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, una storia della Danimarca, scritta verso il 1190-1216; Adam di Brema ha scritto verso il 1074-1083 una storia dei vescovi di Hamburg: B. SCHMEIDLER (ed.), *Gesta Hammaburgensis Ecclesiae pontificum*, Hannover, Leipzig 1917. Per le altre fonti, si veda C. CLEMEN, *Fontes historiae religionis germanicae*, Berlin 1928 e F.R. SCHRÖDER, *Quellenbuch zur germanischen Religionsgeschichte*, Berlin 1933.

[41] B. ALMGREN, *Les Vikings*, Paris 1967; L. MUSSET, *Les Invasions. Le second assaut de l'Europe chrétienne, VII*ᵉ *et XII*ᵉ *siècles*, Paris 1965, 1971²; A. D'HAENENS, *Les invasions normandes. Une catastrophe?*, Paris 1970.

A partire dal secolo XI si avverte la presenza di un monachesimo molto attivo, che avrà un notevole influsso nei secoli seguenti[42].

Come spiegare questa conversione rapida degli Scandinavi? R. Boyer ha tentato di rispondere ricordando in primo luogo le debolezze della religione scandinava pagana: assenza di dogmi; assenza di un vero corpo sacerdotale incaricato del culto; debolezza del pantheon, che manca di solide strutture. A questi fattori vanno aggiunte le varie rassomiglianze tra i riti pagani e i riti cristiani, come il rituale dell'‘ondeggiamento’ con quello del battesimo, il martello di Thorr con la croce. La Chiesa ha ricuperato facilmente tali riti e simboli e ha dato un colore cristiano alle feste pagane, conservando i luoghi e gli spazi sacri originari. Tra il cristianesimo e il paganesimo scandinavo non si hanno salti bruschi; ma certe pratiche pagane si conserveranno a lungo nei riti cristiani.

IV. I CRISTIANI E LE SOPRAVVIVENZE PAGANE

Dagli *Atti degli Apostoli* fino alla *Città di Dio* di sant'Agostino i cristiani hanno rifiutato il sacro pagano: rifiuto degli idoli, rifiuto del culto e del rituale, rifiuto dei miti e della loro interpretazione simbolica, rifiuto delle religioni misteriche. Un secolo fa, sotto l'impulso di alcuni storici delle religioni, come E. Renan e più tardi A. Loisy, vari autori razionalisti hanno preteso di far dipendere le origini cristiane dai misteri pagani[43]. Una ricerca approfondita, condotta da storici di valore, ha mostrato come simile posizione non sia conforme ai dati storici[44]. Gli studi recenti evidenziano come i riti cristiani abbiano frequentemente ispirato i culti pagani. Ed è certo che il misticismo pagano del III e IV secolo si è sviluppato in reazione al sacro cristiano, che proseguiva nella sua marcia con-

42 L. MUSSET, *La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord et son influence sur la civilisation scandinave*, in *Settimane di studi sull'Alto medioevo* 14 (1967) 263-325. Si veda soprattutto R. BOYER, *La vie religieuse en Islande (1116-1264) d'après la Sturlunga Saga et les Sagas des Evêques*, Paris 1979, 487-508.

43 E. RENAN ha pubblicato una serie di lavori che formano complessivamente *Les origines du christianisme: Les apôtres* (1866) [trad. it., *Gli Apostoli*, Dall'Oglio, Milano 1966]; *Saint Paul* (1869) [trad. it., *S. Paolo*, Dall'Oglio, Milano 1965]; *L'antéchrist* (1873); *Les Evangiles* (1877); *L'Eglise chrétienne* (1879); *Marc Aurèle et la fin du monde antique* (1882) [trad. it., *Marco Aurelio*, Dall'Oglio, Milano 1964]. Nuova edizione compendiata in *Histoire des origines du christianisme*, Paris 1970; A. LOISY, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1914.

44 Due opere meritano di essere citate: K. PRÜMM, *Religionsgeschichliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Urwelt*, Roma 1954² e K. RAHNER, *Miti greci e mistero cristiano*, Il Mulino, Bologna. Si veda anche l'articolo *Mystères*, in *Dict. Bib. Sup.* VI (1960) 1-151.

quistatrice. Dopo la costituzione dell'Impero cristiano, la Chiesa ha attenuato alquanto simile opposizione; nel lavoro missionario di conversione degli invasori non ha esitato a servirsi di vari elementi delle culture pagane, al fine di condurre alla fede in Cristo quei popoli. Ci resta quindi da esaminare la questione delle sopravvivenze pagane nel Medioevo.

1. *Il sacro pagano e il sacro cristiano*

Presente in seno ai popoli barbari, la Chiesa si propone di annunciare il Vangelo e di fondare una nuova società, senza tuttavia operare una rottura totale rispetto al passato di questi popoli. Così, allo scopo di mutare il comportamento morale dei pagani, gli Irlandesi inventano i penitenziali, a imitazione delle tariffe per le ammende stipulate dalle leggi germaniche e celtiche. A ciascuna colpa corrisponde una penitenza, che viene particolarmente applicata durante la Quaresima. Dal V secolo all'VIII, la destinazione dei templi pagani al culto cristiano va aumentando, evidenziando il fatto di un ricupero progressivo del sacro pagano. Nella conversione al cristianesimo viene affermata al contempo l'adesione a Cristo e una certa continuità con la cultura antica. La cristianizzazione del culto celtico e gallo-romano delle acque è una testimonianza interessante di simili sopravvivenze popolari nella cristianità medievale[45].

Le sopravvivenze sembrano caratterizzare particolarmente il cristianesimo celtico[46]. O. Loyer ritiene che il monachesimo decentrato delle cristianità celtiche sia un dato sociologico del mondo celtico che ha permesso al cristianesimo di innestarsi direttamente sul ceppo barbaro: la Chiesa celtica si situa sì nel mondo latino, ma senza praticamente dover nulla all'ordinamento romano. Simile avventura cristiana spiega la santità dei monaci celti, che si fanno corifei dell'antico messaggio druidico dell'essere umano come partecipe della grandezza divina. L'ascesi dei santi della Chiesa celtica vive dell'incontro del Vangelo con le tradizioni eroiche della storia del popolo. Peraltro il cristianesimo è un fatto comunitario: ed è su questo dato che si innesta l'espansione straordinaria del monachesimo[47].

[45] J. LOICQ, *Cultes des eaux chez les Celtes et les Gallo-Romains*, in *Dict. des religions*, Paris 1984, 1985², 471-476 [trad. it., *Acque, Culto delle*, in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 7-14].

[46] O. LOYER, *Les chrétientés celtiques*, Paris 1965; J. MARKALE, *Le christianisme celtique et ses survivances populaires*, Paris 1983.

[47] Si veda P. RICHÉ (ed.), *Les nouvelles voies de la sainteté*, in *Histoire des Saints* IV, Paris 1987, 20-26 («L'irruzione della santità celtica»).

La strategia di continuità della Chiesa si manifesta in Islanda all'indomani della conversione dell'isola (999), conversione che avviene senza scontri e influirà sull'evoluzione molto lenta della nuova società cristiana. La disposizione delle chiese islandesi più tipiche riprende la pianta dei templi pagani. R. Boyer cita un documento danese in cui appare evidente che i primi artisti cristiani hanno espresso la fede in Cristo basandosi sulle loro concezioni antiche. Si tratta della pietra a tre facce di Jelling, in Danimarca, datata al secolo X. Una faccia reca l'iscrizione del re Haraldr Blátand, che si gloria di aver portato tutti i suoi sudditi a Cristo; la seconda faccia raffigura un mostro mitico; la terza presenta la prima immagine di Cristo ritrovata nel Nord nello stile esatto degli idoli pagani dell'epoca[48]. Anche il ruolo svolto da Isidoro di Siviglia, nella Spagna del secolo VII, illustra a suo modo l'attività di una Chiesa che, a partire da Clemente Alessandrino, non perde di vista i valori delle culture in mezzo alle quali si deve vivere la fede in Cristo e il messaggio evangelico. Il sacro cristiano non distrugge il sacro pagano ma lo assume, portandolo a superarsi in un cambiamento profondo.

2. *La sopravvivenza dei miti e degli dèi antichi*

I padri della Chiesa avevano mostrato l'assurdità dei miti e degli idoli. I popoli barbari si convertono al cristianesimo con tale rapidità, che la loro mitologia cade nell'oblio, e verrà riscoperta solo nel secolo XIX, al tempo delle grandi ricerche sugli indoeuropei. Ma i miti antichi continuano a interessare le scuole che si riallacciano ai testi antichi, non meno dei predicatori in cerca di ornamenti stilistici. L'evemerismo resta il grande strumento interpretativo degli dèi e dei miti. Isidoro di Siviglia è il miglior esempio di simile esegesi storicizzante. La sapienza biblica viene messa sovente in parallelo con la sapienza pagana. L'arte delle cattedrali fa spesso uso di questi dèi, collegandoli con gli eventi storici.

Anche l'esegesi astrale, di uso frequente nei primi secoli della nostra èra, non viene abbandonata. Gli dèi sono astri. Ed è in questa scia che riaffiora la demonologia, visto che l'immaginazione popolare resta come ossessionata dalla paura dei dèmoni. Le crociate riportano dall'Oriente documenti che danno un autentico impulso all'astrologia. La tradizione esegetica moraleggiante, sviluppata dagli stoici, dai neoplatonici e da Gregorio Magno nei suoi *Moralia*, offre spiegazioni edificanti che il Medioevo assapora con avidità. Portici, vetrate, sculture delle cattedrali accordano gran-

[48] R. BOYER, *La religion des anciens Scandinaves*, cit., 232; ID., *Le Christ des Barbares*, Paris 1986.

de spazio ai personaggi mitici: gli eroi e le divinità si mescolano ai grandi saggi dell'antichità[49].

Dal V al VII secolo l'Italia, la Gallia, l'Africa e l'Irlanda ci forniscono testi che sono riletture di miti antichi. In Spagna, Isidoro di Siviglia illustra per mezzo degli dèi la descrizione delle sei età del mondo[50]. Dal secolo IX all'XI, durante la rinascenza carolingia, la Chiesa si mostra più che favorevole verso l'Antichità. Questi tre secoli ci hanno lasciato documenti preziosissimi in proposito, come i tre *Mythographi Vaticani* e i *Carmina* di Teodulfo di Orléans († 821)[51]. Nel secolo XIV, Pierre Bersuire († 1362), abate di Sant'Eligio a Parigi, pubblica una grandiosa opera enciclopedica in cui si dedica a un'interessante esegesi allegorica: certi miti antichi gli fanno scoprire le verità della rivelazione[52]. Anche nell'opera più prestigiosa dell'epoca, *La Divina Commedia* di Dante Alighieri (1265-1321), la mitologia antica occupa un posto di primo piano[53]. Grande ammiratore di Dante, e come lui fiorentino, Boccaccio (1313-1375) scrive un *De genealogia deorum gentilium* che ottiene un enorme successo[54]. Per ritrovare i tesori della mitologia greca, Boccaccio passa dalle abbazie alle biblioteche, legge i padri della Chiesa e i lavori dei suoi predecessori. E nei miti cerca delle verità edificanti, appunto come i suoi predecessori. Per due secoli questa *Genealogia degli dèi pagani* resta il grande repertorio per la conoscenza degli dèi antichi.

Conclusioni

Se nei primi quattro secoli della nostra èra i rapporti tra cristiani e pagani sono segnati dall'opposizione e dallo scontro, nel corso dei secoli seguenti un nuovo atteggiamento viene a definire il rapporto tra la Chiesa

[49] J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, London 1940, Paris 1980² (buona bibl., 283-297) [trad. it., *La sopravvivenza degli antichi dèi*, Boringhieri, Torino 1981]. Si tratta di un'opera assai ben documentata sul sacro pagano nell'umanesimo medievale e nell'arte del Rinascimento. Si veda anche O. GRUPPE, *Geschichte der klassischen Mythologie*, Leipzig 1921.

[50] *De diis gentium*, in MIGNE, PL 82, 314-326.

[51] R. SCHULZ, *De mythographi Vaticani secundi fontibus*, diss., Halle 1905; R. RASCHKE, *De Alberico mythologo*, Breslau 1913.

[52] J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, cit., 88, 158, 160, 161.

[53] *La Divina Commedia* [per il lettore italiano, si consiglia l'edizione a cura di V. Bosco e G. Reggio, 3 voll., Le Monnier, Firenze 1988; l'ediz. a cura di T. Di Salvo, 3 voll., Zanichelli, Bologna 1985; l'ediz. a cura di G. Giacalone, 3 voll., A. Signorelli, Roma 1988]; P. RENUCCI, *Dante disciple et juge du monde gréco-romain*, Paris 1964.

[54] J. SEZNEC, *La survivance*, cit., 200-203 [trad. it. cit.].

cristiana e gli invasori, provenienti dall'Est e dal Nord. La loro conversione rapida e senza scosse profonde trova spiegazione nella diversità fondamentale del contesto religioso e culturale. Il cristianesimo nascente si è sforzato di penetrare nel mondo greco romano, fortemente strutturato dal punto di vista religioso, politico e culturale; considerato importuno, ha incontrato una forte opposizione da parte del potere politico, religioso e culturale pagano. Le orde germaniche, al contrario, irrompono in un mondo cristiano già ben strutturato dal punto di vista religioso e culturale, e di fronte al quale soffrono di manifesta inferiorità. L'ideologia guerriera della 'seconda funzione' ha soppiantato a tal punto la funzione indoeuropea arcaica della sovranità del sacro, che sia i Germani che gli Scandinavi non dispongono più di un quadro sacerdotale capace di definire una teologia e di imporre un culto. I pagani si trovano davanti a una Chiesa che ha i suoi dogmi, i suoi vescovi, il suo culto, le sue strutture amministrative. Inoltre, l'ideologia guerriera dominante ha creato un tale senso comunitario, segnato dalla sottomissione del gruppo al capo, che la conversione del re comporta la conversione del popolo. I Franchi e gli Scandinavi ci presentano esempi eloquenti in proposito.

La conversione comporta un cambiamento profondo del sacro e della santità. La Chiesa dei tempi barbari non cambia l'atteggiamento di rifiuto dei Padri e dei cristiani dei primi secoli nel confronto degli idoli, dei loro miti, del loro culto. Tuttavia, in possesso di una teologia solida, di dogmi ben definiti dopo tante controversie e concili e di un culto fortemente organizzato, essa è in grado di ben distinguere tra essenza e permanenza del sacro da un lato, e suoi aspetti secondari dall'altro. Per questo la Chiesa, pur togliendo gli idoli dai santuari, ne conserva gli edifici e sostituisce gli idoli con le effigi di Cristo e dei santi. I luoghi sacri pagani perdurano, ma come centri di devozione e di pellegrinaggio cristiano. Le stesse date delle feste pagane non vengono rimosse: ma le feste vengono celebrate in onore di Cristo, della Vergine, dei Santi. Anche se certi riti pagani vengono conservati, il simbolismo rituale è animato dalla fede cristiana. Sul piano etico, la situazione è più complicata. La Chiesa deve lottare contro varie pratiche inconciliabili con il Vangelo. Per arrivare a imporre uno stile cristiano di vita, essa non esita ad appellarsi alle pratiche penitenziali, a loro volta adattamento religioso dei costumi germani e celti.

Nel profondo cambiamento religioso e culturale di questi secoli barbari, i vescovi e le parrocchie svolgono un ruolo di primo piano. Si tratta di costruire delle comunità cristiane che siano luoghi di incontro dei fedeli e tessuto sociale che unisce le popolazioni nella vita religiosa e culturale. Le

parrocchie diventano le cellule di base della civiltà cristiana, senza affatto dimenticare il ruolo importante svolto dal monachesimo. Le molteplici correnti del monachesimo orientale, egiziano e latino sfociano nelle due grandi istituzioni del monachesimo irlandese e della regola di san Benedetto. Il monachesimo irlandese di Patrizio e di Colombano organizza una vera milizia cristiana missionaria, animata dalla spiritualità celtica, fondata sulla penitenza privata e sulla peregrinazione per Cristo. Molti monaci irlandesi costituiscono l'avanguardia dell'evangelizzazione dei popoli germani e scandinavi. San Benedetto vuol fondare una milizia del cuore, che attinga la propria forza nel rapporto con Cristo. La sua comunità monastica, fondata sulla stabilità e sul motto *ora et labora*, vuol essere insediamento autentico della santità cristiana in seno alle popolazioni. Nel momento in cui la conquista missionaria volge al termine, anche i monaci colombani aquitani, franchi, anglosassoni e celti si mettono alla scuola di Benedetto. A partire dal secolo VIII il monachesimo benedettino, forte della spiritualità e autonomia di monasteri capaci di adattarsi alle situazioni più diverse, esercita un influsso notevole su tutta l'Europa nel campo religioso, culturale, artistico, intellettuale, sociale.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

R. BOYER, *La religion des anciens Scandinaves*, Payot, Paris 1981.

ID., *La vie religieuse en Islande (116-1264)*, Fondation Singer-Polignac, Paris 1979.

ID., *Le Christ des Barbares. Le monde nordique (IX^{e}-XIII^{e} siècle)*, Éditions du Cerf, Paris 1987 [trad. it., *Il Cristo del barbari. Mondo nordico, IX-XIII secolo*, a cura di S. Reali, Morcelliana, Brescia 1992].

G. DUMÉZIL, *Mythes et dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, PUF, Paris 1959 [trad. it., *Gli dèi dei Germani. Saggio sulla formazione della religione scandinava*, a cura di B. Candian, Adelphi, Milano 2002].

ID., *Les dieux souverains des Indo-Européeens*, Gallimard, Paris 1977 [trad. it., *Gli dei sovrani degli Indoeuropei*, a cura di A. Marietti, Einaudi, Torino 1985].

ID., *L'idéologie tripartie des Indo-Européens*, Latomus, Bruxelles 1958 [trad. it., *L'ideologia tripartita degli indoeuropei,* saggio introduttivo di J. Ries, Il Cerchio, Rimini 2003^{2}].

M. DILLON, N.K. CHADWICK, *The Celtic Reams*, Weidenfeld & Nicolson, London 1967 [trad. it., *I regni dei Celti*, a cura di M. Lo Buono, Il Saggiatore, Milano 1968].

M. ELIADE, *Celti, Germani, Traci e Geti*, in ID., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. 2, Sansoni, Firenze 1986, 141-181 (bibl., 460-465).

J. LOICQ, *Dumézil Georges (1898-1986)*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000^3, 591-595.

ID., *Religione degli Indeuropei*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000^3, 993-1014.

J. RIES, *Religioni degli antichi Germani e Scandinavi*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000^3, 760-771.

J. RIES (a cura di), *L'uomo indoeuropeo e il sacro*, in *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 2, Jaca Book, Milano 1991. Si veda R. BOYER, *Il mondo indoeuropeo*, 7-23; ID., *Il sacro presso i Germani e gli Scandinavi*, 181-210; ID., *L'uomo e il sacro presso gli Slavi*, 213-239; M. GIMBUTAS, *La religione dei Balti*, 237-290 (bibl., 293-300).

J. RIES, N. SPINETO (a cura di), *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, Jaca Book, Milano 2000. Si veda B. SERGENT, *Gli dei sovrani dell'India e degli Indeuropei*, 163-190; H. COUTAU-BEGARI, *La bibliografia di Georges Dumézil*, 193-197.

B. SERGENT, *Les Indo-Européens. Histoire, langues, mythes*, Payot, Paris 1995.

E. THEVENOT, *Divinités et sanctuaires de la Gaule*, Fayard, Paris 1968.

Capitolo decimo
CRISTIANI E MUSULMANI. DALL'EGIRA ALLA PRESA DI COSTANTINOPOLI (622-1453)

Il 16 luglio del 622 Maometto lascia la Mecca. Accompagnato da un gruppo di fedeli, i *muhâjirun*, si reca a Yathrib, presto chiamata Medina, la città del Profeta. Fondatore di una religione, diventa anche capo di una comunità. L'egira è il primo atto ufficiale dell'islam, in quanto il *muhājir* è il tipo del vero musulmano, che lascia tutto per servire Dio. L'11 gennaio 630 Maometto ritorna da trionfatore alla Mecca. L'evento viene chiamato *fath*, apertura: è la conquista per eccellenza. Il Profeta torna poi a Medina, e dopo un nuovo pellegrinaggio alla Mecca, nella primavera del 632/10*, muore probabilmente l'8 giugno dello stesso anno.

Subito dopo la morte di Maometto ha inizio l'espansione dell'islam. Non si tratta di evangelizzazione, ma di conquista con le armi. Arabia, Siria, Mesopotamia, Egitto, Persia sono conquistate con le armi in pugno. Malgrado i dissensi, le opposizioni e gli scontri all'interno della comunità, l'espansione è rapida, portata avanti a un certo momento sotto le dinastie califfali degli Ommiadi e degli Abbassidi. I cristiani sono sconvolti da questa rapida avanzata. Nel 637 cade Gerusalemme. I cristiani dell'impero bizantino passano presto sotto il dominio dell'islam. Poi sarà la volta dell'Egitto, dell'Africa del Nord, della Spagna. Nei secoli che seguono all'egira, la reazione dei cristiani si manifesta in molteplici modi: conversione, sottomissione, opposizione, polemica, apologetica, crociata, missione. In

* In questo e simili casi, la cifra seguente la sbarretta sta ad indicare l'anno del calendario musulmano o dell'egira (trasmigrazione di Maometto e dei suoi da La Mecca a Medina), avente appunto inizio da essa (622 d.C.) [*ndc*].

questo capitolo seguiremo l'incontro dell'islam con il cristianesimo fino al 1453, data della presa di Costantinopoli da parte degli Ottomani e simbolo di un mondo ormai conchiuso.

I. Nascita ed espansione dell'islam

1. *Maometto (571?-632)*

Maometto (*Muhammad* in arabo) discende dal clan degli Hashim, specializzato nel commercio con la Siria. Verso il 610-612 si verifica un grande cambiamento nella vita di questo carovaniere, *hanîf* o cercatore di Dio: diventa inviato di Dio. La tradizione musulmana ha fissato la notte del *qadr* (destino) come notte della rivelazione. Maometto prende coscienza della sua vocazione profetica e proclama alla Mecca un primo messaggio: la potenza e bontà di Dio; il ritorno a Dio mediante la riflessione; la risposta dell'uomo con la gratitudine e il culto; un comportamento di fede e di preghiera. Diventa così il fondatore di una religione che suscita subito una forte opposizione da parte dei meccani, ancorati al politeismo.

Il 16 luglio del 622 Maometto lascia La Mecca: è l'egira – *higra**, da cui ha inizio l'èra musulmana. È avvenimento, quello dell'egira, che segna in modo determinante l'Islam mediante la fondazione, a Medina, della *umma* (comunità).

L'11 gennaio 630 Maometto entra da trionfatore alla Mecca e vi decreta una amnistia generale; fa poi svuotare la *ka'ba* da tutti gli idoli e si prepara alla conquista del mondo arabo, a cui sta per dare un'autentica coscienza di sé. Le fonti medinesi mostrano che i clan ebraici restano indifferenti davanti alle profferte del Profeta (*Corano* 2,138/143 fino a 140/145)**. Maometto si accinge a rompere con la tradizione ebraica, anzi, assume decisioni molto dure contro gli ebrei. Nella primavera del 632/10 fa un ultimo pellegrinaggio alla Mecca e muore l'8 giugno 632/10[1].

* La 'g' in arabo letterario è sempre dolce [*ndc*].

** Nelle citazioni coraniche, la prima cifra è quella della *sura* o capitolo; la seconda (prima della sbarretta) indica il versetto secondo la versione di G. Flügel del 1834; la terza (dopo la sbarretta) si riferisce allo stesso versetto nell'edizione del Cairo del 1923. Tale sistema di duplice citazione è utile, in quanto alcune traduzioni in commercio si basano sulla numerazione flügeliana, mentre altre (le più aggiornate) adottano quella cairina [*ndc*].

[1] T. ANDRAE, *Mahomet, sa vie et sa doctrine*, Paris 1945; E. DERMENGHEN, *La vie de Mahomet*, Paris 1950 [trad. it., *Maometto*, Dall'Oglio, Milano 1964[8]]; R. BLACHÈRE, *Le pro-*

2. *L'espansione dell'islam*

Abû Bakr (632-634), suocero di Maometto, diventa suo successore (califfo). Dopo una campagna vittoriosa in Arabia, si dirige verso la Persia, conquista Hira nel 633 e inizia la conquista della Siria nel 634. Bisanzio e la Persia non riescono a sollevarsi dallo choc. Omar (634-644), successore di Abû Bakr, continua la conquista militare. Impadronitosi di Gerusalemme nel 637, conquista anche l'intera Mesopotamia e nel 642 sottomette l'Egitto. Si dà poi all'organizzazione dello Stato. In campo religioso, all'islam viene dato il primato assoluto; la tolleranza delle religioni cristiana e ebraica è condizionata al pagamento di tributi. Nel 644 Omar muore pugnalato ed è Othmân (644-656) che diventa califfo dando inizio al regime degli Ommiadi; è lui a curare l'edizione ufficiale del Corano[2].

Dopo l'assassinio di Othmân, è il genero di Maometto Alî (656-661), direttore ufficiale della preghiera, a diventare il quarto califfo. I suoi seguaci prendono il nome di *shî'iti*, 'partigiani', e considerano se stessi come i veri musulmani. Ad essi si contrappongono i sunniti, che si vantano a loro volta di essere i veri custodi della tradizione degli anziani, del Profeta e dei primi califfi. Dopo la morte di Alî un clan meccano guida i sunniti: la dinastia ommiade, che si conserva al potere dal 661 al 750. Intanto le conquiste si allargano. Dopo l'Africa del Nord, cade anche la Spagna, nel 711. Nel 732 Carlo Martello riesce a fermare gli eserciti musulmani nella piana di Poitiers. Dal 705 al 715 il califfo Walîd regna da sovrano assoluto; egli è il

blème de Mahomet, Paris 1952; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, *Mahomet*, Paris 1957; W.M. WATT, *Mahomet à la Mecque*, Paris 1958; *Mahomet à Medine*, Paris 1959; M. RODINSON, *Mahomet*, Paris 1961, 1968[2] [trad. it., *Maometto*, Einaudi, Torino 1973]; R. ARNALDEZ, *Mahomet*, Paris 1976; L. GARDET, *Les hommes de l'Islam. Approches des mentalités*, Paris 1977 [trad. it., *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano 1981].

[2] Il testo ufficiale arabo del Corano è attualmente l'edizione del Cairo, realizzata nel 1923 sotto l'autorità del re Fu'âd [la redazione othmanica ne sta comunque sempre alla base]. Tra le traduzioni del Corano in lingue europee si vedano: trad. fr. di E. MONTET, 2 voll., Paris 1923, 1958[2] ; R. BLACHÈRE, *Le Coran*, Paris 1957, 1966[2] (traduzione molto precisa, con buon indice); M. HAMIDULLAH, *Le Coran*, Paris 1959; D. MASSON, *Le Coran*, La Pléiade, Paris 1967 (traduzione più letteraria). R. Blachère ha pubblicato *Le Coran*, traduzione secondo la riclassificazione delle sure in funzione delle quattro fasi della predicazione, 3 voll., Paris 1947-1951; trad. ted., *Der Koran*, Stuttgart 1960; trad. ingl., A.J. ARBERRY, *The Koran Interpreted*, New York 1955; trad. it. di F. PEIRONE, *Il Corano*, 2 voll., Mondadori, Milano 1980[2]. Introduzione al Corano: TH. NÖLDEKE, *Geschichte des Qorans*, 3 voll., Leipzig 1919-1938, ried. a Hildesheim nel 1964; R. BLACHÈRE, *Introduction au Coran*, Paris 1959; J. JOMIER, *Les grands thèmes du Coran*, Paris 1978; M. ARKOUN, *Lecture du Coran*, Paris 1982.

fondatore della grande moschea di Damasco. Viene assassinato nel 744 e con lui finisce la dinastia sunnita degli ommiadi, contro la quale si scatenano gli sciiti, che considerano il clan meccano usurpatore dell'islam.

È il momento di gloria del clan medinese insediato a Kufa. All'impero islamico e schiettamente arabo degli Ommiadi succede quello degli Abbassidi, più universalistico. Il cambiamento di dinastia è dovuto a un insieme di fattori importanti: la manifestazione violenta di opposizione degli sciiti ai sunniti; l'odio familiare del clan medinese contro il clan meccano; il malcontento sociale evidente; la vittoria dei musulmani iracheno-iraniani sui musulmani siro-egiziani.

A partire dal 750, per due secoli, l'islam abbasside vive la sua epoca d'oro. La nuova capitale, Bagdad, scalza Damasco. Realizzando la sintesi tra mondo arabo e mondo iraniano, essa diventa la capitale intellettuale dell'Oriente, il grande crocevia tra Iran, Bisanzio, India e Cina. Scrittori, pensatori e scienziati adottano la lingua araba e in gran numero si convertono all'islam. A Bagdad si incontrano tutti: musulmani, ebrei, cristiani, pagani. Si traducono in arabo le opere greche e da Bagdad le scienze e la letteratura si espandono in Occidente. La Sicilia, l'Italia meridionale e la Spagna fanno da intermediarie.

Sfuggito al massacro, al tempo dell'avvento degli Abbassidi, il principe ommiade Abd ar-Rahmân riesce a raggiungere la Spagna, dove si impossessa di Cordova nel 756. Per oltre un secolo il califfato ommiade di Cordova domina sulla maggior parte della Spagna, dando origine a una cultura notevole, sintesi del pensiero cristiano e dell'apporto musulmano. La capitale dell'islam spagnolo diventa per l'Europa il *relais* delle culture della Grecia e dell'Oriente: matematiche, scienze, medicina, letteratura, filosofia, religioni.

Come il califfo al-Mansûr aveva fatto costruire Bagdad, nell'836 il califfo al-Mutasim fa costruire una nuova capitale, Samarra, a nord di Bagdad, e vi si insedia con un corpo di mercenari turchi. Cacciati, dai mongoli e dai cinesi, i turchi accorrono in gran numero e si arruolano negli eserciti abbassidi. Ma l'anno 945 preannuncia il declino. Il capo turco Ahmad il Buyide assume il potere. Musulmani sunniti, i turchi Selgiuchidi si impossessano di tutto il Vicino Oriente. Alla fine del secolo XI i crociati si scontreranno con i loro terribili eserciti. Se, con i Selgiuchidi, l'espansione musulmana assume un volto nuovo, anche l'Occidente si ridesta. In Spagna, i re cristiani danno inizio alla riconquista del paese, mentre gli eserciti dei crociati prendono la via dell'Oriente. Anche Bisanzio ridà slancio alla propria economia e cerca di riconquistare i territori perduti sul versan-

te della Siria. Sotto la spinta dei mongoli, la potenza selgiuchide si va sbriciolando: un altro clan turco tuttavia, quello degli Ottomani, riesce ad imporsi.

Questa nuova potenza turca si impadronisce dell'Asia Minore e passa nei Balcani nel 1354. Organizzando eserciti di giannizzeri, occupa la Grecia, la Bulgaria e la Serbia. Il 23 maggio 1453, Maometto II dà l'assalto decisivo alla città di Costantinopoli. Con la fine dell'impero bizantino si chiude una pagina della storia[3].

II. I CRISTIANI ALLA LUCE DEL CORANO

1. *I testi coranici*

Maometto predica un Dio unico, misericordioso, che non è generato né ha generato (*Corano* 112,3)[4]. E con tutte le forze si oppone agli «associatori», che adorano altri dèi assieme a questo Dio, l'Unico. Nel Corano una cinquantina di versetti si riferiscono a Gesù e a Maria; un'altra cinquantina si interessano ai cristiani, chiamati Mazdei. A questi Maometto rimprovera di esagerare la loro religione. Dice loro che Gesù è soltanto un messaggero di Dio, «la sua Parola che ha gettato in Maria» (*Corano* 4, 169/171). Al tempo dell'egira, le tribù arabe che percorrono i territori bizantini sono cristianizzate, o quantomeno hanno subito influssi cristiani.

Ai cristiani, il Corano rimprovera di non credere nella rivelazione di

[3] Si può consultare l'abbondante bibliografia pubblicata da R. MANTRAN, *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles)*, Nouvelle Clio, Paris 1969, 1979[2] [trad. it., *L'espansione musulmana dal VII all'XI secolo*, Mursia, Milano 1978]; M. GAUDEFROY-DEMOMBYNES, S. PLATANOV, *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades*, Paris 1931; C. BROCKELMANN, *Histoire des peuples et des Etats islamiques* (trad. dal ted.), Paris 1949; C. CAHEN, *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval, XII^e-XV^e siècles*, Paris 1982.

[4] Per lo studio della religione e della civiltà musulmane l'opera fondamentale resta l'*Encyclopédie de l'Islam*, nuova ed., 5 voll. pubblicati, Leiden 1975-1986. Tra le opere di valore segnaliamo: C. BROCKELMANN, *Histoire des peuples et des Etats musulmans*, Paris 1949; D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 voll., Paris 1958; G. VON GRUNEBAUM, *L'Islam médiéval. Histoire et civilisation*; L. GARDET, *L'Islam. Religion et communauté*, Paris 1970, 1978[2]; A. MIQUEL, *L'Islam et sa civilisation, VII^e-XX^e siècle*, Paris 1967, 1977[2]; L. GARDET, M.M. ANAWATI, *Introduction à la théologie musulmane*, Paris 1970; C.C. ANAWATI, L. GARDET, *Mystique musulmane*, Paris 1960, 1976[3]; G. VON GRUNEBAUM, *L'identité culturelle de l'Islam*, Paris 1973; M. RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris 1982 [trad. it., *Il fascino dell'Islam*, Dedalo, Bari 1988]; L. GARDET, *Regards chrétiens sur l'Islam*, Paris 1986 [trad. it., *L'Islam e i cristiani*, Città Nuova, Roma 1988].

Maometto (*Corano* 61,6.9). Gesù è stato inviato unicamente ai figli di Israele, ma al fine di confermare la *torāh* (*Corano* 3,43/48 e 43/49). Il Corano proclama che Dio ha fatto discendere la sua Parola su ogni profeta. Di conseguenza, non si ha nessuna crescita del messaggio ma solo un richiamo alla medesima rivelazione. Gesù vi appare un semplice profeta tra gli altri profeti (*Corano* 5,109/110 e 111; 3,43/49 e 44/50). Molti versetti del Corano rimproverano ai cristiani di credere in una Trinità divina (*Corano* 4, 169/171; 5,73/77 e 116). Altri versetti accusano i cristiani di mentire, quando affermano la crocifissione di Gesù (*Corano*, 4,156/158) avendolo Dio elevato a sé quando gli ebrei cercavano di crocifiggerlo. Questi testi mostrano la figura di Gesù in veste di profeta. Vi sentiamo una vaga eco delle controversie cristologiche dei secoli precedenti. Maometto ha potuto raccogliere questi dati nelle comunità di cristiani marginali, influenzati dai vangeli gnostici e da sètte cristiane. La scoperta del *Codex Mani* mostra che i giudeo-cristiani erano molto diffusi nel Vicino Oriente. Alcuni autori moderni ritengono che il giudeo-cristianesimo si sia conservato nel *Corano*[5].

2. *L'atteggiamento di Maometto e dei primi musulmani*

I testi del Corano stanno alla base delle obiezioni che i musulmani hanno mosso ai cristiani. Il contenuto della predicazione di Maometto, nella fase iniziale meccana, ricorda i temi e le modalità della predicazione cristiana. Quando, nel 615, Maometto invia i suoi primi fedeli all'estero, li orienta verso l'Abissinia cristiana; cosa che dimostra essere i rapporti con i cristiani, a quest'epoca, ancora buoni. Ricorda anche il martirio dei cristiani di Nagrân (*Corano* 85,7-8). I cristiani fedeli a Gesù sono dichiarati superiori agli increduli (*Corano* 3,48/55). L'atteggiamento del Profeta nei confronti dei monaci cristiani mostra la sua benevolenza verso di loro. Lui stesso crede in Gesù, Parola di Dio*.

[5] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentum*, Tübingen 1949, 342-343. A proposito degli influssi cristiani, si può vedere T. ANDRAE, *Les origines de l'Islam et le Christianisme*, Paris 1955, e D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, Paris 1958; M. HAYEK, *Le Christ de l'Islam*, Paris 1959; R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, Prophète de l'Islam*, Paris 1980 [trad. it., *Gesù nel pensiero musulmano*, EP, Cinisello B. 1990]. Disponiamo di una buona bibliografia sul giudeo-cristianesimo: F. MANNS, *Bibliographie du Judéo-christianisme*, Franciscan Print-Press, Jerusalem 1979. Anche H. CHARLES, *Le christianisme des Arabes nomades sur le limès e dans le désert syro-mésopotamique aux alentours de l'hégire*, Paris 1936.

* Espressione da intendersi in vari sensi, fuorché quello del Verbo trinitario [*ndc*].

Simile atteggiamento benevolente non dura fino alla morte del Profeta, deluso davanti al rifiuto dei cristiani di accettare il suo messaggio. Maometto rimprovera ai cristiani la loro sicurezza e pretesa, mentre rivendica a sé la pretesa di trasmettere la vera rivelazione di Dio: «Date prova di essere veritieri» (*Corano* 2,105/111). La discussione su Gesù segna una separazione ancor più netta tra Maometto e i cristiani, i quali rifiutano ogni attacco contro la divinità di Gesù. Maometto cerca apertamente di guadagnare alla propria causa i cristiani, dopo aver già assunto un atteggiamento ostile nei confronti degli ebrei (*Corano* 4, 156/157 e 157/159). Ma i cristiani rifiutano di seguirlo, irrigidendo sempre più il suo atteggiamento. Maometto rimprovera loro di aver falsato l'insegnamento di Gesù. Insiste sempre più sulle loro devianze dottrinali. Vedendo infine che i cristiani costituiscono un ostacolo al suo progetto di unificazione religiosa dell'Arabia mediante l'islam, il Profeta abbandona la precedente benevolenza e verso la fine della vita si mostra durissimo con loro[6].

III. Cristiani e musulmani nel i secolo dell'egira

1. *I cristiani e la prima espansione musulmana*

Gli eserciti dell'islam si lanciano sulla Siria (638), l'Irak e la Persia (637-651), l'Egitto (638-642). Quando l'islam si incontra con i cristiani, non si tratta più dell'incontro del Profeta che cerca di convertire i cristiani al suo messaggio, ma dell'avanzata di guerrieri vittoriosi su nemici detentori della Scrittura e «associatori». I cristiani diventano *dhimmi*, o «popoli soggetti». Possono continuare a professare il proprio culto, ma devono pagare imposte pesanti. Non tutti godono degli stessi riguardi. Se i musulmani si mostrano tolleranti con i cristiani siriani e bizantini, non lo sono certo con quelli arabi che, rifiutando di convertirsi, impediscono l'unificazione religiosa araba secondo il progetto dell'islam.

Il califfo *Muâwiya* (661-680), che insedia la dinastia degli Ommiadi a Damasco, pratica una grande tolleranza religiosa. Accetta perfino dei cristiani al suo seguito. Ma i teologi musulmani di Medina vedono di cattivo occhio simile politica tollerante. Nel 699, nel momento in cui l'espansione

[6] A. Th. Khoury, *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Münster/W 1966, 9-30. Si veda A. Ducellier, *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens d'Orient du Moyen Age, VIIe-XIe siècle*, Paris 1971.

musulmana viene arrestata da Bisanzio, iniziano le difficoltà. Una vera persecuzione si scatena allora contro la Chiesa armena, con un gran numero di martiri. Altrettanto avviene in Siria e in Egitto. Quando Omar II non riesce a conquistare Costantinopoli, volge la sua collera contro i cristiani. Anche Yasîd II (720-724) persegue una politica di severità, perseguitando i monaci e facendo torturare molti cristiani. La situazione però, per quanto tesa, non impedisce le discussioni tra cristiani e musulmani. Sentendosi superiori ai cristiani e stimolati dai consigli che dà loro il Corano, sono gli intellettuali musulmani a ricercare la discussione con i cristiani[7].

2. *La polemica di Giovanni Damasceno*

Nato verso il 675 da una famiglia di cristiani melchiti di Damasco, Giovanni vive dapprima alla corte del califfo Muâwiya. Quando la legge del 717-720 proibisce ai *dhimmi* di accedere alle alte cariche dello Stato, Giovanni si reca alla celebre laura di San Saba e si fa monaco. Tra le molte sue opere, giova citare il trattato *La Fonte della conoscenza*, redatto dopo il 742, la cui seconda sezione ha per titolo *Libro delle eresie.* Fra le centotré dottrine false enumerate, troviamo l'islam, conosciuto perfettamente dall'autore nella sua dimora alla corte dei califfi.

Con un'esposizione sicura, Giovanni cerca i punti deboli della dottrina e delle pratiche musulmane. Evoca, in primo luogo, la formazione del Profeta a contatto con la Bibbia e con un monaco ariano. Schernisce poi la rivelazione ricevuta da Maometto in stato di sonno e senza la presenza di testimoni, mentre l'attestazione dei testimoni sarebbe certamente richiesta in un campo tanto importante. In secondo luogo, Giovanni insiste sulle incoerenze e sugli errori del Corano. Ad esempio, le affermazioni su Maria, madre di Gesù, sono false. Come quelle sulla crocifissione di Gesù e sul sacrificio di Abramo alla *ka'ba.* Il preteso dialogo in cielo tra Dio e Gesù è pura invenzione. Giovanni Damasceno si sofferma particolarmente sulla vita morale di Maometto e sulle prescrizioni coraniche riguardanti il matrimonio. Il loro lassismo ferisce la sensibilità cristiana. Simile legislazione non è che dissolutezza, protetta giuridicamente.

L'autore non affronta le questioni teologiche importanti, pur essendo grande teologo. Ciò dimostra che considera l'islam alla stregua di una delle molte eresie di cui sta parlando, e che non intende dargli troppa importanza. Nell'insieme, la sua polemica resta moderata e ispirerà gli autori suoi

[7] A. TH. KHOURY, *Les théologiens byzantins*, cit., 31-44.

contemporanei che ne svilupperanno lo schema e le idee. Il suo nome costituisce autorità[8].

IV. Una polemica severa: Niceta di Bisanzio

Quando il basileus Michele III (842-867) di Bisanzio riceve due lettere musulmane in cui si rifiuta l'esistenza in Dio di un Figlio consustanziale e coeterno al Padre, incarica Niceta, uomo di spicco della sua corte, di rispondere a simili attacchi, che pretendono di svalutare il cristianesimo in nome della ragione. La data delle lettere e della risposta di Niceta sembra da porre prima dell'855-856. Il trattato di Niceta comprende due parti: un'«esposizione dimostrativa della dottrina cristiana» e una risposta specifica ai musulmani, su cui ci soffermiamo[9].

Da apologista, Niceta si fa polemista. La sua risposta costituisce un vero choc per l'islam, e d'allora in poi ispirerà tutti i polemisti e i controversisti bizantini. Mediante un'analisi polemica del Corano e una critica dottrinale sistematica dell'islam, Niceta cerca manifestamente di munire i polemisti di un documento utile nella controversia tanto ricercata dai musulmani. Egli vuol farla finita con i loro attacchi contro il cristianesimo, nei quali si afferma che l'islam è la sola vera religione, legittimata a uccidere gli «associatori». Nella sua risposta, Niceta si dà ad analizzare sistematicamente il testo coranico. A ciascuna delle diciotto prime sure dedica un intero capitolo, contentandosi in seguito di repliche più brevi. Ai suoi occhi, il Corano è un libro costruito senz'arte e privo di ogni consistenza.

L'argomentazione di Niceta si può raggruppare in quattro temi polemici. In primo luogo, Maometto è un falso profeta e il Corano una falsa Scrittura. La sua analisi del Corano si interessa sia della psicologia del Profeta, sia del contenuto dottrinale dell'islam. Secondo Niceta, Maometto era ossessionato dal bisogno di far accreditare la propria missione e di far ammettere l'origine divina del suo messaggio. Questo bisogno spiega il suo metodo di imposture, ipocrisie, astuzie, simulazioni, menzogne. Scopo del

[8] *Ibid.*, 47-67. Khoury analizza anche un testo anonimo dal titolo *Controverse entre un sarrazin et un chrétien*, *ibid.*, 68-82.

[9] *Ibid.*, 110-162. Le opere di Niceta sono pubblicate da A. Mai, *Nova Bibliotheca Patrum* IV, Roma 1847, 321-409; 409-421; 421-531. Si veda anche K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Literatur*, München 1897².

profeta è la distruzione della religione cristiana. In definitiva, Niceta afferma che il messaggio coranico è solo di ispirazione diabolica.

L'islam gli appare una idolatria grossolana. Il Corano dichiara che Dio è *samad**, ossia un essere «d'un blocco»: dunque, è un idolo. Peggio ancora che idolatra, il Profeta è un adoratore di Satana, che gli ha ispirato simile rivelazione. Tutta la dottrina del Corano porta dei miserabili barbari all'adorazione del diavolo. Niceta cerca tutti i testi atti a provare tale tesi estremista, che farà fortuna presso i polemisti bizantini.

Passando poi alla questione della guerra santa contro gli increduli (che per i musulmani si identificano con i cristiani), Niceta ipotizza che il suo corrispondente giudichi legittimo il massacro dei cristiani da parte delle armi musulmane. I teorici dell'islam arrivano fino a trarre un argomento religioso dalle loro vittorie militari. Alla guerra santa, Niceta risponde mostrando che un profeta assassino guida un popolo di assassini. Le repliche sono spesso molto brutali.

Infine, Niceta si sofferma sull'etica musulmana, ispirata alla sensualità e tratta dalle usanze arabe. Maometto è pure tributario del manicheismo: denominazione dei dèmoni, incantesimi, negazioni relative a Gesù e alla sua filiazione divina. In una parola, Maometto non è che un ciarlatano, che ha avuto successo grazie alla sua furberia e impostura, e l'islam è una religione grossolana, blasfema, idolatrica, demoniaca.

V. L'islam nella visione dei cristiani siriani e bizantini dall'VIII al XIII secolo

1. I cristiani di Siria e di Bisanzio

In Siria, i cristiani vivono in mezzo ai musulmani, con cui si incontrano di continuo. I musulmani si mostrano ghiotti di discussioni e cercano ogni occasione favorevole. I cristiani ne conoscono il modo di vita e le pratiche religiose. Li sentono recitare il Corano. Nel corso delle discussioni, i cristiani devono saper rispondere ai loro avversari. Non si tratta tanto di una polemica, quanto di un dialogo, pure non alieno da momenti di asperità. Il testo sui musulmani tratto dal *Libro delle eresie* di Giovanni Damasceno illustra bene tale metodo. La discussione delle dottrine islamiche e la con-

* Quale epiteto di Dio, *samad*, si traduce con «l'eterno»; ciò non toglie tuttavia che tale termine significhi anche «solido»; «massiccio»; da cui il suddetto «d'un blocco» [*ndc*].

lutazione delle obiezioni mosse ai cristiani si fonda non tanto sui contenuti del Corano, quanto sulle dottrine musulmane che vengono esposte in occasione degli stessi incontri. Ciò dimostra che i cristiani non si dedicano a uno studio erudito dell'islam, ma intraprendono il dialogo nel contesto del vissuto quotidiano delle due religioni.

A Bisanzio, invece, la situazione è del tutto diversa. Ci troviamo in terra cristiana, e gli apologisti e i polemisti attaccano il nemico che vive alle frontiere dell'impero bizantino. Non avendo occasioni di incontrarsi con lui, la loro polemica si basa sul Corano, libro sacro dell'islam e riflesso della religione del Profeta. È Niceta di Bisanzio che ha iniziato questo metodo apologetico e polemico. Per il fatto di non rivolgersi direttamente a delle persone, questo metodo riveste un carattere di severità, durezza e asprezza. I polemisti bizantini si chinano sul testo, lo leggono con occhi aggressivi, rigettando il testo coranico alla luce delle loro prospettive politiche e teologiche. Si va quindi aprendo un fossato fra teologia musulmana e polemica cristiana. Le obiezioni dei musulmani restano sempre le stesse: la divinità di Gesù, il mistero trinitario, l'adorazione della croce, la venerazione delle icone. I bizantini mettono a punto una spiegazione storica delle origini di Maometto, impugnano il Corano e finiscono per accusare l'islam di essere una religione idolatrica. Il giudizio dei polemisti è interamente negativo[10].

2. *La polemica cristiana*

La polemica va in cerca degli argomenti in grado di dimostrare l'inferiorità dell'islam rispetto al cristianesimo. Una prima serie di argomenti ruotano attorno al tema «verità»: rivelazione, profezia, miracoli. I cristiani dimostrano nell'islam l'assenza di testimoni degni di fede; l'assenza di ogni profezia valida che annunci in anticipo un avvenimento; l'assenza di miracoli che confermino l'autenticità della missione di Maometto. Nelle considerazioni sulla personalità di Maometto, mettono il dito sulla sua sensualità, sulla sua violenza, sulla sua ignoranza.

E dopo il Profeta arriva la volta del Corano. La sua pretesa di presentare dei racconti biblici è solo inganno e disonestà, in quanto egli corrom-

[10] A. TH. KHOURY ha dedicato un volume alla questione: *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e siècles)*, Brill, Leiden 1972^2. L'autore esamina successivamente gli argomenti dei polemisti contro Maometto, Profeta dei saraceni, contro il Corano, Scrittura dei saraceni, e contro l'Islam, religione dei saraceni.

pe il testo sacro e vi mescola leggende e miti. Il Corano non è opera di Dio, ma opera umana, incapace di procurare la salvezza. Il tema della salvezza attira in modo particolare l'attenzione dei polemisti. Davanti al sacrificio di Cristo negato dal Corano, i musulmani non hanno altro che la professione di fede, la circoncisione, le abluzioni, la preghiera e la guerra santa.

Un altro aspetto della polemica relativo all'etica musulmana tocca globalmente il comportamento dei fedeli. I polemisti sottolineano particolarmente due punti della morale: la sensualità e la violenza, considerate indegne di una vera religione. Anche il culto attira la loro attenzione. L'adorazione di Dio non è che una forma sottile di idolatria pagana: prova ne è la venerazione della pietra nera conservata nella *ka'ba* della Mecca. Il rituale e il pellegrinaggio veicolano reminiscenze delle antiche religioni astrali arabe e, specialmente, del culto lunare e solare. In definitiva, siffatta religione non conduce a Dio.

3. *L'apologetica cristiana*

Accanto agli attacchi contro il Corano e l'islam, troviamo il filone della difesa della religione cristiana[11]. Se i musulmani rimproverano ai cristiani di attentare all'unicità divina, gli apologisti cristiani evidenziano l'analogia e insistono sul simbolismo cristiano. Inoltre, si basano sul Corano per mostrare la dottrina trinitaria e la divinità di Cristo. Il Corano (4,171) chiama Cristo Verbo e Spirito: dunque afferma la sua consustanzialità divina.

Accanto a tale via analogica, presentata come via di una teologia cristiana confermata dal Corano (particolarmente cara a Giovanni Damasceno), troviamo nei cristiani il tentativo di adattare la fede cristiana all'intelligenza dei musulmani. È una metodologia che troviamo privilegiata da Teodoro Abū-Qurra, un melchita siriano nato a Edessa verso il 750[12]. Discepolo di Giovanni Damasceno, Teodoro predica in Siria, Egitto, Armenia. Ci ha lasciato anche dodici trattati scritti in arabo. Egli dimostra

[11] Si possono vedere A.TH. KHOURY, *L'Islam nel pensiero cristiano orientale del medioevo*, in *Concilium* 6 (1976) 19-26 e G. ZANANIRI, *L'Eglise et l'Islam*, Paris 1969, 142-254. L'autore evidenzia il lavoro compiuto dai monaci di Cluny, dai francescani e dai domenicani in spirito di missione e insieme di dialogo. Si veda anche A.TH. KHOURY, *Manuel II Paléologue. Entretiens avec un musulman, 7e controverse*, SC 115, Paris 1966; *Georges de Trébizonde et l'union islamo-chrétienne*, Louvain 1971.

[12] MIGNE, PG 97, 1492D, 1054C e 1557D, 156D; A.TH. KHOURY, *Les théologiens byzantins*, cit., 83-105; si veda anche A. ABEL, *La polémique damascénienne et son influence sur les origines de la théologie musulmane*, in *L'élaboration de l'Islam*, Paris 1961, 61-85.

l'esistenza del Figlio di Dio basandosi sulla conoscenza, sulla necessità di un messaggero perfetto e sulla regalità di Dio che comanda su tutte le creature. Ai musulmani mostra come la ricchezza di Dio, di cui parlano, è per i cristiani lo Spirito santo. Dimostra pure che «Trinità» non significa affatto «politeismo».

4. *Un saggio teologico di storia della salvezza*

I musulmani ingiungono ai cristiani di convertirsi, perché l'islam non è che la pienezza del cristianesimo. I cristiani si sforzano di trovare argomenti in grado di dare una risposta positiva riguardo al valore salvifico perfetto della religione di Cristo. Uno dei loro argomenti viene dal Corano, che afferma essere il messaggio coranico destinato agli arabi (*Corano* 5,47/43; 51/47). Di conseguenza, il suo valore salvifico non è universale. L'argomento cerca di dimostrare che la salvezza ha avuto una sua progressione e che ciascuna rivelazione profetica non è soltanto una ripetizione, ma anche un nuovo messaggio di Dio. Così Niceta di Bisanzio mostra le tappe della salvezza, da Abramo fino a Gesù. Abramo ha rifiutato l'idolatria. Mosè ha fatto conoscere Dio. Gesù porta alla conoscenza perfetta di Dio e a una legge che esige la santità. Di conseguenza, Maometto deve superare il valore salvifico del messaggio di Gesù. Ma è la storia stessa a dimostrare che non è affatto così. I musulmani devono convertirsi a Cristo[13].

VI. I cristiani mozarabici di fronte all'islam in Spagna nei secoli VIII e IX

Sono ancora pochi gli studi dedicati al periodo dell'Alto Medioevo spagnolo, che ha contato una cinquantina di martiri cristiani offertisi come vittime volontarie ai musulmani. Uno studio recente di D. Millet-Gérard ha posto sotto nuova luce i rapporti tra i cristiani e i musulmani in Andalusia, in quest'epoca[14].

[13] Su questa polemica islamo-cristiana rinviamo alla bibliografia pubblicata da *Islamochristiana*. Si veda anche la sintesi della ricerca teologica cristiana di fronte all'islam in G. Zananiri, *L'Église et l'Islam*, Paris 1969, 143-254.

[14] D. Millet-Gérard, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^e-X^e siècles*, Et. Aug., Paris 1984; anche R. Garaudy, *L'Islam en Occident, Cordoue, capitale de l'esprit*, Paris 1987 e N. Daniel, *Islam and the West*, Edinburgh 1980[4]. Il termine «mozarabico» proviene dall'arabo *musta'rib*, 'arabizzato': si tratta degli spagnoli cristiani soggetti a un capo politico musulmano ma che, in cambio, avevano diritto di praticare il cristianesimo. Per

Disponiamo anche di scritti dei due martiri più celebri, Alvaro ed Eulogio di Cordova.

Nell'854, Alvaro scrive un opuscolo intitolato *Indiculus luminosus*, dove traccia ai cristiani il percorso di luce, che consiste nella fedeltà stessa al cristianesimo. La conversione all'islam non è che un cammino di tenebre. Anche Eulogio ci ha lasciato tre scritti. Il *Documentum martyriale* è redatto nell'851 per due vergini cristiane, Flora e Maria, prigioniere in attesa del martirio. Dall'851 all'856 scrive il *Memoriale sanctorum*: una messa in guardia contro la predicazione di Maometto e un'esortazione ai cristiani di Cordova a rivolgere lo sguardo verso i martiri. Infine, nel *Liber apologeticus martyrum*, racconta in maniera fantasiosa la vita del Profeta[15].

Un vero clima di terrore circonda gli avvenimenti dell'invasione musulmana, un secolo prima del martirio dei cristiani di Cordova. Nel 587, il re visigoto Recaredo si converte al cattolicesimo. La Spagna conosce allora il periodo di splendore di Isidoro di Siviglia (560-636), con la notevole sintesi tra cultura antica e cristianesimo. Nel 711, i musulmani invadono il paese, conferendogli una nuova organizzazione sociale, culturale e religiosa. I cristiani non riescono ad accettare tale situazione, e sotto il regno di Maometto I (852-886) si riaccendono le ostilità fra le due culture. I cristiani non sopportano le interdizioni di suonare le campane, di celebrare le cerimonie pubbliche fuori delle chiese, di organizzare le processioni. La popolazione del paese è molto eterogenea. Vi si parlano cinque lingue: l'arabo volgare, il romanzo, l'arabo classico, il latino, l'ebraico. E i cristiani

lo studio dell'islam e del cristianesimo in Spagna abbiamo a disposizione opere importanti: E. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 voll., Paris 1950-1953; J.T. MONROE, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship. Sixteenth Century to the present*, Leiden 1970; TH. F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*, Princeton 1979; D.M. ASIN PALACIOS, *Abenházam de Córdoba y su historia critica de las ideas religiosas*, 5 voll., Madrid 1927-1932; *L'Islam christianisé. Etude sur le soufisme d'Ibn 'Arabi de Murcie*, trad. dallo spagnolo da B. Dubant, Paris 1982. Da vedere anche lo studio di H. DIDIER, *Le biconfessionalisme en Espagne. Esquisse d'un itinéraire historique (Ier-XVIIe siècles)*, in *Islamochristiana* 7 (1981) 79-126, e C.E. DUFOURCQ, *La vie quotidienne dans l'Europe médiévale sous domination musulmane*, Paris 1978.

[15] J. GIL, *Corpus scriptorum muzarabicorum*, 2 voll., Madrid 1973; Alvaro, in MIGNE, *PL* 121, 513-556; Eulogio, in MIGNE, *PL* 115, 705-870. Per la bibliografia, si veda D. MILLET-GÉRARD, *op. cit.*, 211-215. Un lavoro importante è quello di F.R. FRANKE, *Die freiwilligen Märtyren von Cordova und das Verhältnis der Mozaraber zum Islam nach den Schriften des Speraindeo, Eulogius und Alvar*, in *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens* XIII (1958) 1-170.

che si convertono all'islam sono molti, e prendono il nome di *muwalladûm*, o *musâlima*. I cristiani sono anche divisi tra loro: alcuni rifiutano totalmente la cultura araba, mentre altri auspicano una certa apertura verso di essa. La Spagna d'altro canto resta in preda a una sequela di eresie: sabellianismo, priscillianesimo, adozionismo, nestorianesimo. Tutti questi cristiani si trovano di fronte agli ebrei, molto attivi, e ai musulmani conquistatori, con le loro moschee, le loro *turres caligosae* (i minareti), i loro *muezzin*, la loro propaganda quotidiana. Accanto all'ascesa della cultura araba, la cultura latina si rivela in decadenza, preservata solo nei monasteri dove si rifiuta tutto ciò che ha sentore di arabo. Mentre i mozarabi veramente arabizzati vivono e pensano alla maniera degli arabi, pur conservando le tradizioni cristiane, gli avversari dell'islam sono una minoranza, sparsi nelle campagne attorno a monasteri cristiani.

Gli scritti di Alvaro e di Eulogio sono rivolti a una cerchia ristretta di cristiani convinti del carattere pernicioso dell'islam. Di conseguenza, non si tratta di un dialogo, e neppure di una polemica, visto che l'avversario non deve rispondere a un documento che non conosce. L'islam è semplicemente oggetto di un rifiuto totale e appassionato, legato al desiderio del martirio e alla proclamazione della fede cristiana. Insieme polemici e apologetici, gli scritti di Alvaro e di Eulogio sono rappresentativi della professione di fede cristiana nel contesto della lotta contro l'islam. La minoranza cristiana mozarabica identifica la propria situazione con quella dei primi cristiani tra i pagani. Si considera una *militia Christi*. Nei testi compare una terminologia (attinta da Paolo, Origene, Gerolamo) di sapore 'militare', riletta nell'atmosfera ascetica dei monasteri. Al *gihâd* islamico, la guerra santa in nome di Dio, fa riscontro la *militia Christi*, quale combattimento interiorizzato dalla fede cristiana, dalla lotta contro il peccato, dalla redenzione di Cristo. Il martirio non è un atto politico, come la morte del combattente musulmano, ma un battesimo di sangue che ha valore di riscatto e di conversione dell'infedele[16].

Gli scritti di Alvaro ed Eulogio costituiscono pure una battaglia verbale. Assieme alla proclamazione della fede abbiamo l'invettiva, il diminutivo peggiorativo usato per parlare dell'avversario, la metafora spregiativa destinata a mostrare che l'islam è inganno, frode, menzogna, impudicizia, malattia, follia. L'utilizzazione del bestiario è significativa. Nell'interpretazione figurativa compare anche la contrapposizione luce-tenebre. La terminologia – di ispirazione biblica, e particolarmente giovannea – fa pensare alla

[16] Si veda D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes*, cit., 85-123.

letteratura apocalittica, ma anche al combattimento dei figli della luce contro i figli delle tenebre, che troviamo a Qumrân. Siamo in presenza di una regola monastica pregna di preoccupazioni escatologiche: i cristiani aspettano il ritorno di Cristo[17]; nella lotta contro l'islam si tratta di resistere alle potenze demoniache e di prepararsi alla venuta del Cristo vincitore. Il martirio è il mezzo atto a proclamare il Vangelo davanti ai musulmani e ai pagani. L'interpretazione simbolica degli eventi e la lettura apocalittica della vita di Maometto e della sua opera caratterizza questi cristiani senza compromessi né dialogo. Dopo aver attinto abbondantemente ai testi della polemica bizantina contro l'islam, essi si chiudono nella visione del pericolo satanico in cui versa il Vangelo e si preparano al martirio[18].

VII. Lo scontro tra cristiani e musulmani: le crociate

La parola 'crociata' compare nel latino medievale soltanto a partire dal XIII secolo. Per gli orientali, le crociate erano le guerre fatte dai pellegrini contraddistinti dal segno della croce (*crucesignati*). L'idea di pellegrinaggio è stata predominante in tutto il Medioevo. A partire dal secolo XV, vari autori scrivono la storia di queste imprese. Le considerano «pellegrinaggi militari» decisi dal papa, che accorda ai partecipanti alcuni privilegi spirituali e temporali fissando loro l'obiettivo della liberazione dei Luoghi Santi occupati dai musulmani[19].

[17] F.R. FRANKE, *Die freiwilligen Märtyrer*, cit., 17-20, ha evidenziato il ruolo di questa regola monastica e D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes*, cit., 90-94, si interroga sul significato della lotta dei figli della luce contro i figli delle tenebre. Manifestamente ci troviamo di fronte a una dottrina dualista. Fino al presente non si è ancora studiata l'origine di questa dottrina nel pensiero del monachesimo andaluso dei secoli VIII-IX: influenze apocalittiche cristiane e giudaiche già presenti nel movimento gnostico del II secolo e che avrebbero continuato a diffondersi nei paesi mediterranei? Reminiscenze della lotta di sant'Agostino contro i manichei?

[18] Nella parte III della sua opera, D. Millet-Gérard studia a fondo le due fonti di questo pensiero mozarabico: da un lato, la polemica orientale contro l'islam; dall'altro, la polemica spagnola contro le eresie.

[19] C. ERDMANN, *Die Entstehung des Kreuzzugsgedanken*, Stuttgart 1935 (ed. ingl., Princeton 1977); R. GROUSSET, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 voll., Paris 1934-36; *Les croisades*, Paris 1955; *L'épopée des croisades*, Paris 1957[2]; P. ALPHANDRY, A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 voll., Paris 1954-1959; S. RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, 3 voll., Cambridge 1951-54 [trad. it., *Storia delle crociate*, Einaudi, Torino 1981[5]] ; K.M. SETTON (ed.), *A History of the Crusades*, voll. 1-2, Philadelphia 1955-62; voll. 1-5, Madison, Wisc. 1969-1984; F. COGNASSO, *Storia delle crociate*, Dall'Oglio, Milano 1967;

Cristiani e musulmani

1. *Gli avvenimenti militari e la Chiesa*

L'idea di crociata si può dire che nasca verso il 1063. La prima crociata deve la propria origine alla bolla *Eos qui in Hispaniam*: il papa Alessandro II promette la remissione dei peccati a tutti coloro che imbracceranno le armi contro i Mori, responsabili dell'assassinio del re Ramiro I di Aragona. Le prime crociate si dirigono dunque contro i musulmani spagnoli. Nel 1073 il papa Gregorio VII prepara una seconda crociata, ma senza esito. Nel 1089 è Urbano II a pubblicare una nuova bolla, a favore di coloro che si impegnano a ristabilire la Chiesa tarragonense. Seguono poi altre crociate. Nel 1118 il concilio di Tolosa decreta una crociata per la riconquista di Saragozza, che viene subito riguadagnata. Il movimento della Reconquista non si ferma. La liberazione totale della Spagna, intrapresa da Ferdinando e Isabella, è incoraggiata da Sisto IV e Innocenzo VIII. Il papa stesso offre la croce d'argento che viene innalzata sull'Alhambra, dopo la capitolazione di Granada, nel 1492.

Il nome 'crociate' viene solitamente riservato alle spedizioni militari organizzate dall'Occidente, dal 1096 al 1291, per la liberazione dei Luoghi Santi e della Terrasanta occupati dai musulmani, al fine di assicurare la protezione dei pellegrini prima, e successivamente anche di conservare lo Stato latino di Siria. Le crociate volte verso l'Oriente sono otto. La prima, bandita a Clermont dallo stesso papa Urbano II e predicata da Pietro l'Eremita, si conclude con la presa di Gerusalemme da parte di Goffredo di Buglione, nel 1099. A partire da questa data si instaura in Terrasanta un clero latino, col risultato di un ulteriore contrasto tra la Chiesa di Roma e le Chiese orientali. L'ultima crociata termina il 9 maggio 1291, quando San Giovanni d'Acri cade definitivamente in mano ai musulmani.

H.E. MAYER, *The Crusades*, Oxford 1972; C. MORRISSON, *Les croisades*, Paris 1969, 1984[4]; B. KEDAR, *Crusade and Mission. European Approaches toward the Muslim's*, Princeton 1984. Dal punto di vista canonico, si possono vedere: M. VILLEY, *La croisade. Essai sur la formation d'une théorie juridique*, Paris 1942; J.A. BRUNDAGE, *Medieval Canon Law and the Crusader*, Madison, Wisc. 1969. Anche da parte musulmana ci si è interessati alle crociate. Si può vedere E. SIVAN, *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Paris 1968; A. MAALOUF, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris 1983. Per uno studio comparato, si veda A. NOTH, *Heiliger Krieg und Heiliger Kampf im Islam und Christentum*, Beuron 1966, e M. RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris 1982 [trad. it., *Il fascino dell'Islam*, Dedalo, Bari 1988]; A. DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris 1987.

2. *Ripercussioni religiose*

Le crociate non sono una risposta alla guerra santa dell'islam. Di fatto, alla fine del secolo XI, il *gihâd* ha perso buona parte della sua forza di attrazione e la società islamica medievale è piuttosto propensa a riconoscere l'esistenza di comunità religiose diverse. Per i musulmani orientali, le spedizioni dell'Occidente non sono più minacciose delle offensive bizantine della fine del secolo X. I racconti delle guerre dei crociati godono di uno spazio relativamente molto ristretto presso i cronisti arabi. L'ostilità contro i crociati è soprattutto viva in Siria, per il fatto che gli Occidentali vengono a occupare i territori costieri più ricchi. Ma le crociate non riescono a mobilitare l'islam in modo unitario, anche se contribuiscono a creare uno Stato militare nell'Egitto del secolo XIII e a rafforzare l'opposizione ai cristiani. Nel corso delle crociate si verifica anche un incontro tra cristiani e musulmani, pur non essendo possibile parlare di una migliore conoscenza reciproca delle due culture religiose. In Occidente, l'immagine dell'islam resta fortemente snaturata. L'unico risultato acquisito sembra quello dell'invio di missionari verso l'Asia, che continueranno la missione di evangelizzazione per tutto il secolo XIV[20].

La letteratura medievale ci ha conservato un insieme di testimonianze sulle reazioni dei cristiani d'Occidente nei confronti dei musulmani. L'islam viene facilmente identificato con l'antico paganesimo. Si fanno anche circolare vari libelli sul Profeta: storie frivole, barzellette, reminiscenze magiche atte a svilire l'immagine dell'islam. Le *chansons de geste* ci conservano la memoria delle battaglie francesi, spagnole, italiane. In questa letteratura un pugno di cristiani affronta la moltitudine dei nemici. E la vittoria finale attesta la verità del cristianesimo[21].

La propaganda a favore delle crociate segna maggiormente l'Occidente a partire dall'influsso diretto che essa esercita sul diritto ecclesiastico. La crociata si presenta come una guerra giusta, nella quale i musulmani sono considerati colpevoli. Il recupero dei territori della Terrasanta viene visto in termini di guerra difensiva. Peraltro si cerca di impedire che i cristiani si mescolino con i musulmani nei relativi territori. Tuttavia i rapporti tra i

[20] Disponiamo di una buona raccolta di testi di storici e di cronisti arabi che presentano le loro testimonianze su queste invasioni dell'Occidente: F. GABRIELI, *Chroniques arabes des croisades*, Paris 1977.

[21] Si vedano le ricerche di N. DANIEL, *Islam and the West*, Edinburgh 1980[4] e *Islam. Pensiero, cristiano occidentale dall'inizio al 1914*, in *Concilium* 6 (1976) 27-140.

mercanti musulmani e cristiani restano buoni. Né mancano voci nello stesso mondo cristiano, che rivendicano un vero dialogo con l'islam.

VIII. Incontri e accostamenti tra cristiani e musulmani

Lungo gli otto secoli che vanno dall'egira alla presa di Costantinopoli, i rapporti tra i cristiani e i musulmani non sono unicamente di opposizione, polemica, apologetica, scontro. Basta guardare allo scambio culturale straordinario tra Oriente e Occidente, per rendersi conto dell'importanza della collaborazione tra i due mondi nelle scienze esatte e matematiche, nell'arte, architettura, geografia, medicina, filosofia. La storia e le realizzazioni della Spagna mozarabica costituiscono la prova migliore di questo incontro positivo tra le due culture. Qui ci limiteremo ai dati del comportamento religioso, accontentandoci di semplici cenni circa l'incontro arricchente tra Oriente e Occidente nel corso del Medioevo[22].

1. *L'apertura cristiana all'islam*

L'apertura cristiana all'islam va compresa nel contesto dell'epoca medievale. Non si tratta quindi di un dialogo islamo-cristiano, inteso nel senso attuale del termine, ma di un incontro più fraterno rispetto a quello della controversia e della polemica.

a) Pietro il Venerabile (1092-1156)

Abate di Cluny nel 1122, Pietro si mette in cammino nel 1134 per visitare i monasteri spagnoli. Davanti al problema dell'islam[23], comincia col far tradurre il Corano dai dotti Roberto di Ketene ed Hermann, da Pietro di

[22] G. Marçais, *L'architecture musulmane d'Occident*, Paris 1954; E. Lévi-Provençal, *Histoire de l'Espagne musulmane* III, *Le siècle du califat de Cordoue*, Paris 1967; A. Abel (ed.), *Le monde arabe et musulman*, Bruxelles 1968; A. Badawi, *Histoire de la philosophie en Islam*, 2 voll., Paris 1972; W. Montgomery Watt, *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, in *Rev. des ét. islam.* 40 (1972) 297-327, e 41 (1973) 127-136 (eccellente studio di insieme sull'influsso musulmano sull'Europa medievale).

[23] Si vedano P. Séjourné, *Pierre le Vénérable*, in *D. Th. C.* 12 (1935) 2065-2081 e J. Hourlier, *Pierre le Vénérable*, in *Dict. Spir.* 12 (1985) 1669-1676; J. Leclerq, *Pierre le Vénérable*, Paris 1946; J. Kritzeck, *Peter the venerable and Islam*, Princeton 1964; *Pierre le Vénérable et l'Islam*, in *Images de Toumlinine* 1962, 21-24; M. Th. d'Alverny, *Deux traductions latines du Coran au moyen-âge*, in *Ahdlma* 16 (1947-48) 60-131.

Toledo e da un arabo; traduzione che si protrarrà fino al secolo XVII. Pietro si pone la questione se i musulmani siano degli eretici, o se invece l'islam sia una religione del tutto diversa. Rivolgendosi ai musulmani, precisa che non vuol intraprendere nessuna crociata delle armi, ma quella della parola[24]. E si dà a evidenziare i punti che uniscono l'islam al cristianesimo: i riferimenti del Corano alla legge ebraica, ai Vangeli, a Cristo. Ai musulmani dice di essere loro vicino con la parola, la ragione e l'amore. Pietro il Venerabile è il pioniere del dialogo islamo-cristiano in Occidente.

b) Francesco d'Assisi (1182-1226)

Il 24 giugno 1219 Francesco si imbarca ad Ancona con la flotta dei crociati, per raggiungere a San Giovanni d'Acri i frati inviati nel 1217; quindi parte per l'Egitto, per incontrarsi con il sultano Malik al-Kâmil. Al termine dell'incontro, il sultano lo munisce di un salvacondotto che lo rende libero di circolare per i territori musulmani. Nella sua *Regola* Francesco parla dei frati che vogliono andare tra i Saraceni: si devono inviare solo coloro che ne sono atti. Nel 1220, cinque francescani vengono giustiziati in Marocco. Ai frati che partono per i paesi musulmani, Francesco ingiunge di essere incrollabili nella fede cattolica, di osservare l'umiltà e il santo Vangelo, di evitare ogni litigio e contestazione, di non giudicare gli altri, di essere miti, pacifici e modesti. Francesco inaugura un dialogo che non verrà più interrotto fino ai nostri giorni[25].

c) Raimondo di Peñafort (1180-1275)

Professore a Bologna e perfetto conoscitore dell'arabo e dell'ebraico, Raimondo si ritira a Barcellona per preparare gli apostoli dei paesi musulmani. Nel 1250 apre uno *Studium* a Tunisi; poi un secondo a Barcellona, nel 1265, e un terzo a Murcia. Domenicano, vuole formare dei frati capaci di impegnarsi nelle discussioni con i musulmani e con tutti i cristiani separati, dalla Spagna alla Siria. Il nuovo orientamento si propone di riparare gli erro-

[24] G. ZANANIRI, *L'Eglise et l'Islam*, cit., 171-178; J. LECLERQ, *Pierre le Vénérable*, cit., 243-252.

[25] FRANCESCO D'ASSISI, *Fonti Francescane*, Movimento Francescano, Assisi 1977; E. LECLERQ, *François d'Assise, Le retour à l'Evangile*, Paris 1981 [trad. it., *Francesco d'Assisi: il ritorno al vangelo*, Borla, Roma 1982]; N. SIMONUT, *Il metodo di evangelizzazione dei francescani tra i musulmani e i mongoli nei secoli XIII-XIV*, Milano 1947 (tesi all'Angelicum).

ni e le malefatte delle crociate. Un nuovo spirito comincia a sostituire quello delle crociate, di cui si condannano gli abusi: quello della missione[26].

d) Guglielmo di Tripoli

Nato in Oriente nel 1220 e domenicano, viene inviato da Gregorio X come ambasciatore alla corte del Gran Khan, anche se a causa della guerra non riesce a raggiungere la località. Verso il 1273, in Palestina, redige un *Trattato sui musulmani*: vita di Maometto e irradiamento musulmano fino al secolo XIII; Corano e ragioni per le quali Dio ha dato il Corano; testi coranici riguardanti Maria e Gesù. Guglielmo conclude che l'incarnazione e la Trinità non sono in contraddizione con lo spirito dei dotti musulmani. La sua opera ha il beneficio della novità e dell'ottimismo. L'approccio all'islam, per quanto semplicistico, trova gran favore nel mondo musulmano. Allo spirito di crociata si sostituisce il dialogo semplice e fraterno[27].

e) Riccoldo di Monte Croce (1243-1320)

Alla fine del secolo XIII, il Vicino Oriente è ormai diventato una delle maggiori preoccupazioni della Chiesa. Lo smacco delle crociate ha dimostrato un errore di metodo e si comincia a riflettere su un'evangelizzazione autentica. L'esperienza originale di Riccoldo va compresa all'interno di questo nuovo contesto religioso[28].

Nato a Firenze verso il 1243, dopo aver ricevuto un'accurata formazione universitaria prende l'abito dei domenicani nel 1267. Lettore all'Università di Pisa, chiede di poter partire per l'Oriente e arriva a Bagdad nel 1290, dove entra in contatto con gli ambienti cristiani e musulmani della città, vera capitale intellettuale e religiosa del Medio Oriente. Sul versante cristiano si incontra con maroniti, monoteliti, giacobiti e nestoriani, che si

[26] A. TEETAERT, *Raymond de Penyafort*, in D. Th. C. 13 (1937) 1806-1823; U. MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e XIII secolo*, Studi e testi 119, Roma 1944; si veda anche M. RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Paris 1982 [trad. it., *Il fascino dell'Islam*, Dedalo, Bari 1988]. Dietro richiesta di R. di Peñafort, Tommaso d'Aquino scrisse nel 1261-64 la *Summa contra Gentiles*, al fine di dimostrare le tesi cristiane alla sola luce della ragione.

[27] M. VOERZIO, *Fra Guglielmo da Tripoli, orientalista domenicano del sec. XIII, precursore di Fra Riccoldo di Monte Croce*, Firenze 1955.

[28] P. MANDONNET, *Fra Riccoldo de Monte Croce, pèlerin en Terre sainte et missionnaire en Orient, XIII^e siècle*, in *Rev. Bib.* (1893) 44-61; 182-202; 584-607; G. ZANANIRI, *Riccoldo de Monte Croce et le Proche-Orient*, in *L'Ami du clergé* (1963) 41-42 (predicazione).

combattono a vicenda. Nel caos che travaglia la Chiesa d'Asia, Riccoldo decide di volgersi ai musulmani, che gli riservano un'accoglienza assai migliore. Vorrebbe tradurre il *Corano* in latino, ma rinuncia alla difficile impresa. Dopo la caduta di San Giovanni d'Acri (1291) scrive due opere. La prima – una raccolta di lamentazioni, nello stile dei profeti di Israele – descrive la tragedia della guerra fratricida che è costata la vita a migliaia di cristiani. La seconda, *Contra legem Saracenorum*, è animata da un duplice orientamento. Da un lato, Riccoldo resta legato al metodo occidentale di analisi del Corano: contraddizioni stilistiche, di contenuto e di dottrina; composizione disordinata delle sure. Dall'altro, espone i princìpi da tenere nell'incontro con i musulmani: non discutere mai per mezzo di interpreti; conoscere bene le dottrine cristiane delle Chiese separate; essere ben versato nei testi scritturistici; vivere con fervore e costanza la fede.

f) Raimondo Lullo (1233-1316)

Personaggio originale, soprannominato «il dottore illuminato», Raimondo Lullo si è reso celebre per una forma di attività davvero straordinaria. Creatore della lingua catalana, fondatore di collegi per lo studio delle lingue orientali, autore di circa trecento scritti e grande viaggiatore, è anche un vero gigante della letteratura mistica. Testimone dell'incontro fra la cultura cristiana, araba ed ebraica, dedica la vita al tentativo di armonizzarle tra loro[29].

Nato a Maiorca da famiglia catalana, Raimondo Lullo inizia la sua brillante carriera alla corte del re di Aragona e si sposa; all'età di trent'anni incarica la moglie di dirigere la famiglia e si rende libero per scrivere, creare collegi linguistici, evangelizzare i musulmani. Viaggia per tutta l'Europa al fine di interessare i re e la Chiesa ai propri progetti di crociata intellettuale. È autore di molti testi considerati fondamentali per le missioni cattoliche, come nel caso delle sue richieste a Celestino V (1294) e a Bonifacio VIII (1296) di aprire i tesori della Chiesa a coloro che sono nell'errore. Nel 1311, al Concilio di Vienne, ottiene la creazione di collegi per l'insegnamento delle lingue orientali a Parigi, Oxford, Bologna e Salamanca.

[29] Opere: *Opera latina*, 5 voll., Freiburg/Br 1959-67; 5 voll., Turnhout 1968-1982; *Obras*, 21 voll., Palma di Majorca 1905-1950. Studi: E. LONPRÉ, *Lulle*, in D. *Th. C.* 9 (1926) 1072-1141; A. LLINARÈS, *Raymond Lulle, philosophe de l'action*, Paris 1963; D. URVOY, *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lulle*, Paris 1980; si veda anche G. ZANANIRI, *L'Eglise et l'Islam*, cit., 212-222 e *Cahiers de Fanjeaux* 18 (1983) 373-393.

Raimondo Lullo rifiuta la classificazione dei popoli in cristiani, ebrei e infedeli, come di norma si faceva alla sua epoca. Tra gli infedeli figuravano i musulmani, i credenti delle varie religioni asiatiche e i pagani. Per lui, i musulmani non sono infedeli, e ritiene che il dialogo con loro sia di valore indispensabile. Grazie ai suoi scritti, il suo pensiero ha continuato a influire sulle generazioni seguenti. Nel 1594 la Chiesa ha riconosciuto la validità delle sue dottrine.

Questi pochi testimoni che abbiamo citato mostrano come fin dall'epoca delle crociate si siano formate delle correnti di cristiani favorevoli all'avvicinamento e all'incontro con i musulmani. Lo spirito cluniacense, francescano e domenicano hanno contribuito ampiamente a sviluppare tale apertura.

2. *Il mondo musulmano*

Disponiamo anche di una serie di indizi che testimoniano una maggiore apertura da parte dei musulmani. Nel corso del XIII secolo, Bagdad gode di un prestigio straordinario fino alla sua distruzione da parte dei Mongoli, nel 1238. La città può contare grandi storici arabi come an-Nadîm (morto verso il 987) e Shahrastânî (morto nel 1153): due storici delle religioni che ci hanno lasciato autentiche enciclopedie delle idee religiose della loro epoca. A Córdova, Ibn Hazm (994-1064) svolge un lavoro da pioniere nella ricerca comparata delle religioni. Nelle sue opere affronta con molto rispetto il pensiero ebraico e la religione cristiana[30].

Un'altra corrente di pensiero islamico che merita attenzione particolare è quella del sufismo*, di cui Ghazâlî (1058-1111) è ascoltato maestro. Tale corrente, nata da una meditazione intensa del Corano e dalla dottrina del Dio unico e onnipotente, apre all'islam la nuova via dell'incontro amoroso con Dio. Per Ghazâlî, il sufismo culmina nella *mahabba*, ossia nell'amore reciproco tra Dio e l'uomo. Se il Corano conosce solo la sottomissione a Dio, grazie al sufismo l'islam scopre una molteplicità di valori spirituali. In Spagna un grande maestro sufi, Ibn Arabi di Murcia (1165-1241), apre la strada all'incontro con la mistica cristiana, e il suo influsso si farà sentire nei grandi mistici della penisola[31].

[30] M. ASIN PALACIOS, *Abenh'azam de Cordoba y su historia critica de las ideas religiosas*, 5 voll., Madrid 1927-1932; R. GARAUDY, *L'islam en Occident. Cordoue capitale de l'esprit*, Paris 1986, 63-77.

* Mistica islamica.

[31] M. ASIN PALACIOS, *L'Islam christianisé. Etude sur le soufisme d'Ibn Arabi de Murcie*, Paris

Conclusioni

Abbiamo evidenziato alcuni capisaldi che puntellano il lungo cammino dei cristiani e dei musulmani nel corso degli otto secoli che vanno dall'egira alla presa di Costantinopoli. La prima tappa è segnata dalla polemica, dalla controversia e dall'apologetica. I cristiani restano sorpresi e atterriti davanti alle invasioni musulmane. L'indomani dell'egira, l'islam si propaga con le armi, le sue dottrine con la spada. Quando la tormenta è passata, i cristiani si trovano sotto la dominazione musulmana e vedono fortemente ridotti i propri spazi di libertà. I polemisti cristiani si mettono a confutare la nuova religione, il suo Profeta e il suo Corano. Stabiliti in seno alla potenza musulmana, i siriani si limitano ad argomentazioni di controversia. I bizantini, invece, posti dall'altra parte della frontiera nemica, moltiplicano gli attacchi verbali, creando una corrente di polemica antimusulmana che avrà ripercussioni anche sull'Occidente. In Spagna, nei secoli VIII e IX, si va organizzando una resistenza religiosa all'islam negli ambienti monastici mozarabici. Nel quadro di un pensiero dualista e in una prospettiva apocalittica, vari cristiani lottano contro «l'islam e le sue tenebre», scorgendo nel martirio l'unico mezzo per salvare il regno «luminoso» di Dio.

Le crociate costituiscono la risposta dell'Occidente alla difficile situazione dei cristiani che vivono in Terrasanta. L'idea della crociata nasce in Spagna, dove si concretizza nella *Reconquista*, che alla fine ricaccerà l'islam fuori dal paese. Le otto crociate, organizzate dal 1096 al 1291 al fine di liberare la Terrasanta, hanno inizio sotto la forma di pellegrinaggi armati, incoraggiati dalla Chiesa che predica la crociata. Presto però le ambizioni politiche e gli obiettivi economici prevalgono sull'idea religiosa, e già prima della fine delle crociate si va costituendo in Occidente un movimento religioso teso all'incontro pacifico con il mondo musulmano. L'idea, partita dall'ambiente di Cluny, si concretizza nell'azione di Pietro il Venerabile (1092-1156), che si assume l'iniziativa di trattare con i musulmani spagnoli sul piano religioso, in un clima fraterno. L'attività di questo pioniere del dialogo islamo-cristiano trova seguaci nei discepoli di san Francesco e di san Domenico. L'idea di missione cristiana prende il posto dell'idea di crociata. La vasta attività di Raimondo Lullo (1233-1316) segna il vertice di

1982. Per lo studio del sufismo si possono vedere le opere seguenti: L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris 1953; M.J. MOLÉ, *Les mystiques musulmanes*, Paris 1965; J. CHEVALIER, *Le soufisme ou l'ivresse de Dieu dans la tradition de l'Islam*, Paris 1974; J. ANAWATI, L. GARDET, *Mystique musulmane, Aspects et tendances*, Paris 1976[3].

questo dialogo islamo-cristiano medievale. I suoi scritti mistici si incontrano con la corrente sufi in progressione nell'islam a partire da Râbi'a (713-801), la suonatrice di flauto di Bassora, che perora il distacco dalle creature e la via dell'amore totale per Dio. Il sufismo – ossia il movimento mistico codificato dalle grandi scuole sufiche del III secolo dell'egira e portato a nuovi vertici dal martire Hallâg (858-922) e dal teologo Ghazâlî (1058-1111), e rappresentato in Spagna da Ibn Arabi di Murcia (1115-1241) – trasforma l'islam dall'interno, operando un incontro felice con la mistica cristiana.

I primi otto secoli dell'islam costituiscono un periodo importante per lo studio del dialogo islamo-cristiano. Le diverse forme di scontro tra le due religioni, come i tentativi di incontro e avvicinamento, sono ricchi di esperienze differenti. L'imponente bibliografia pubblicata da *Islamochristiana*, di cui diamo relazione alla fine del capitolo, costituisce uno strumento prezioso per la ricerca. Resta comunque da compiere un lavoro immenso. La collaborazione tra gli arabisti e gli altri orientalisti si rivela indispensabile, anzi fondamentale. Più che mai, l'idea geniale portata da Raimondo Lullo al Concilio di Vienne (1311), circa la creazione di collegi per l'insegnamento delle lingue orientali, va applicata nelle università e scuole superiori dell'Occidente. Le cattedre di islamologia delle nostre università hanno una grande missione da assolvere. Oggi che il dialogo tra islam e cristianesimo è entrato in una fase nuova e decisiva, il vasto campo dei testi a noi trasmessi dagli autori cristiani e musulmani degli otto secoli che vanno dall'egira alla caduta di Costantinopoli ha bisogno di operatori numerosi e qualificati.

Indicazioni bibliografiche

Bibliografie

1. La bibliografia del dialogo islamo-cristiano è pubblicata in *Islamochristiana*, voll. 1-31; Indice generale 1 (1975)-30 (2004), PISAI, Roma: I. Autori e opere dal VII al X secolo incluso, 1 (1975) 125-181; II. Autori e opere dal VII al X secolo, *addenda et corrigenda*; autori e opere dei secoli XI-XII, 2 (1976) 187-249; III. Autori e opere dal VII al XII secolo, *addenda et corrigenda* e bibliografia particolare di Elia di Nisibi, 3 (1977) 255-286; IV. Autori musulmani e bizantini dei secoli XIII e XIV, 4 (1978) 247-267; V. *Addenda et corrigenda* degli autori arabi cristiani dei secoli XI-XII; Autori cristiani di lingua latina dei secoli XI-XII, 5 (1979) 299-317; VI. Autori

latini dei secoli XIII-XIV; autori armeni dei secoli VII-XIV; autori copti dei secoli VII-VIII, 6 (1980) 259-299; VIII. Autori arabi cristiani del secolo XIII, 7 (1981) 299-307; Autori cristiani di lingua siriaca, 10 (1984) 273-292; VII. Autori arabi cristiani del secolo XIII, 12 (1987) 173-180; VIII. Autori cristiani di lingua siriaca, 15 (1989) 169-174.
2. Bibliografia pubblicata da N. DANIEL, in *Islam and the West*, Edinburgh 1960, 1980[4], 395-432.
3. Bibliografia pubblicata da A.TH. KHOURY, in *Les théologiens byzantins et l'Islam, Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e siècles)*, Münster/W 1966, 319-329; Leiden 1972[2], 366-373.
4. Bibliografia pubblicata da Y. MOUBARAC, in *Recherches sur la pensée chrétienne et l'Islam*, Beyrut 1977, 557-586.
5. Bibliografia pubblicata da R. MANTRAN, in *L'expansion musulmane, VII^e-XI^e siècle*, Nouvelle Clio 20, Paris 1969, 11-34.
6. Bibliografia pubblicata da D. e J. SOURDEL, in *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, Paris 1968, 635-651.
7. H.E. MAYER, *Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge*, Hannover 1960.
8. A.S. ATIYA, *The Crusade. Historiography and Bibliography*, Conn., Westport 1976[2].

Opere

P. ALPHANDRY, A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de Croisade*, 2 voll., Albin Michel, Paris 1954-1959 [trad. it., *La cristianità e l'idea di crociata*, Il Mulino, Bologna 1983].

R. ARNALDEZ, *Il fedele musulmano*, in J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 5, *Il credente nelle religioni ebraica, musulmana e cristiana*, Jaca Book-Massimo, Milano 1993, 285-340.

M. ASIN PALACIOS, *L'Islam christianisé. Etude sur le soufisme d'Ibn Arabi de Murcie*, Guy Trédaniel, Paris 1982.

A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1987.

M. BORRMANS, L. MOREAU, G. MONNOT, *Islam*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000[3], 1039-1050.

N. DANIEL, *Islam and the West. The Making of an Image*, Oneworld, Oxford 1997[5].

D. DE COURCELLES, *La parole risquée de Raymond LulleLulle. Entre judaïsme, christianisme et islam*, Vrin, Paris 1993.

E. DERMENGHEN (a cura di), *L'Islam et l'Occident*, Cahiers du Sud, Marseille 1947.

A. DUCELIER, *Le miroir de l'Islam. Musulmans et chrétiens au Moyen Age (VII^e-XI^e siècles)*, Julliard, Archives 46, Paris 1971.

M. ELIADE, *Maometto e la nascita dell'Islam. Teologie e mistiche musulmane*, in *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. III, Sansoni, Firenze 1986, 75-98, 128-170 (bibl., 330-342, 342-350).

Enciclopedia delle Religioni, diretta da M. Eliade, vol. 8, *Islam*. Edizione tematica europea a cura di D. COSI, L. SAIBENE, R. SCAGNO, Città Nuova, Jaca Book, Milano 2004.

Encyclopédie de l'Islam, Nuova ed., voll. I-X (1975-2002). Indice delle materie dei voll. I-X e del supplemento di P.J. Beausman, Brill, Leiden 2002.

T. FAHD, *Storia dell'Islamismo. Nuova edizione dei saggi inclusi in «Storia della religione»*, a cura di H.CH. PUECH, vol. II/2, Laterza, Roma-Bari 1986.

R. GARAUDY, *L'Islam en Occident. Cordoue, capitale de l'esprit*, L'Harmattan, Paris 1987.

L. GARDET, *L'Islam, religion et communauté*, Aubier, Paris 1970; Desclée de Brouwer, Paris 1982[3].

E. GILSON, *La philosophie du Moyen Age*, Payot, Paris 1952 [trad. it., *La filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (rist. anast.), La Nuova Italia, Firenze 1983].

TH.F. GLICK, *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Age*, Brill, Leiden 2005[2].

R. GROUSSET, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, 3 voll., Plon, Paris 1934-1936.

M. GUIDI, *La religione dell'Islam*, in *Storia delle religioni*, vol. V, UTET, Torino 1971, 1-177.

Islam et chrétiens du Midi (XII^e-XIV^e siècle), Cahiers de Fanjeaux 18, Toulouse 1983.

A.TH. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e siècles)*, Nauwelaerts, Louvain 1969.

ID., *Polémique byzantine contre l'Islam (VIII^e-XIII^e siècles)*, Brill, Leiden 1972[2].

E. LÉVI-PROVENÇAL, *Histoire de l'Espagne musulmane, 711-1031*, 3 voll., Maisonneuve et Larose, Paris 1950-1953.

B. LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, La découverte, Paris 1984 [trad. it., *Europa barbara ed infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Mondadori, Milano 1983].

M. LOMBARD, *L'Islam dans sa première grandeur (VIII^e-XI^e siècles)*, Flammarion, Paris 1971 [trad. it., *Splendore e apogeo dell'islam. VII-XI secolo*, a cura di E. Bona, Rizzoli, Milano 1991].

R. LULLE, *Principes et questions de théologie. De la quadrature et triangulature du cercle*, trad. fr. di R. Prevost, A. Llinares, introduzione e note di A. Llinares, coll. «Sagesses chrétiennes», Éditions du Cerf, Paris 1989.

A. MAALOUF, *Les croisades vues par les Arabes*, Lattès, Paris 1983 1983 [trad. it., *Le crociate viste dagli arabi*, a cura di Z. Moshiri Coppo, SEI, Torino 2001].

R. MANTRAN, *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles)*, coll. «Nouvelle Clio» 20, Paris 1969, 1979[2] [trad. it., *L'espansione musulmana dal VI all'XI secolo*, a cura di G. Blasone, N. Danioni, Mursia, Milano 1969].

H.E. MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Kohlhammer, Stuttgart 1965.

D. MILLET-GÉRARD, *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIII^{e}-IX^{e} siècles*, Etudes Augustiniennes, Paris 1984.
A. MIQUEL, *L'Islam et sa civilisation (VII^{e}-XX^{e} siècles)*, Armand Colin, Paris 1968 [trad. it., *L'Islam. Storia di una civiltà,* a cura di A. Francisi, SEI, Torino 1973].
G. MONNOT, *Islam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986.
S. NOJA, *Maometto e il suo annuncio,* A. VENTURA, *L'islam sunnita nel periodo classico (XII-XVI secolo)*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni,* vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1995, 123-154, 155-257.
H. PIRENNE, *Mahomet et Charlemagne*, Alcan, Paris 1937^{10} [trad. it., *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Bari 1987].
B. SCARCIA AMORETTI, *Il mondo dell'Islam*, Editori Riuniti, Roma 1988.
D. e J. SOURDEL, *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, Paris 1968.
G. ZANANIRI, *L'Eglise et l'Islam*, Spes, Paris 1969.

Capitolo undicesimo
I CRISTIANI E GLI EBREI. DAL *TRATTATO CONTRO GLI EBREI* DI SANT'AGOSTINO AL DECRETO DI ESPULSIONE DEGLI EBREI DALLA SPAGNA

Sant'Agostino ha nutrito un vero affetto per gli ebrei. Ha pubblicato un *Tractatus adversus Judeos*, di data incerta, nel quale spiega che le profezie dell'Antico Testamento si sono compiute in Cristo e nella Chiesa e richiama all'umiltà e alla carità nei riguardi degli ebrei. Il contributo di Agostino è originale in quanto, ai suoi occhi, gli ebrei sono un popolo-testimone tanto del male che della verità cristiana. Essi testimoniano con le loro Scritture, con la loro dispersione, con la loro afflizione. Come Caino, sono portatori di un segno ma non devono essere uccisi (*Gn* 4,15). I cristiani hanno il dovere di amarli e di condurli a Cristo. Agostino ricorda *Rm* 11,22: fa notare che Gesù e gli apostoli erano ebrei. Ai cristiani chiede di non considerare gli ebrei come rami spezzati, ma di camminare con loro nella luce del Signore: un richiamo, anche qui, alle dottrine di Paolo.

Il 2 gennaio 1492 i re cattolici Ferdinando e Isabella conquistano Granada e scacciano gli ultimi musulmani dalla Spagna. Questo stesso anno, il 12 ottobre, Colombo scopre l'America. Tra i due avvenimenti viene emanato un decreto regio, il 31 marzo, firmato nella città di Granada, che ingiunge agli ebrei di lasciare la Spagna entro il 30 luglio.

L'evento segna una data nella storia dell'antisemitismo. Tenteremo di presentare un ragguaglio sulle relazioni intercorse tra i cristiani e gli ebrei durante gli undici secoli che separano il *Trattato* di Agostino dal *decreto* dei re cattolici spagnoli.

Antisemitismo o antiebraismo

La parola 'antisemitismo' è stata creata nel 1873 dal giornalista tedesco Wilhelm Marr, autore di *Der Sieg des Judentums über das Germanentum*[1]. I diversi significati dati al termine mostrano che il suo oggetto non è adeguato, e che la parola 'antiebraismo' sarebbe più corretta. La materia cui la parola si riferisce è vasta e molto varia. Va dalla religione alla politica, passando per la sociologia, la letteratura, il pensiero, la cultura; e copre un arco di oltre tre millenni. In realtà, alcuni autori moderni presentano la storia dell'antisemitismo partendo dall'atteggiamento degli egiziani verso gli ebrei, ossia dal patto sigillato dall'Eterno con Abramo[2]. Questi autori si rifanno alle testimonianze egiziane e bibliche per mostrare come, dopo la prima dispersione in seguito alla presa di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor (587 a.C.), gli ebrei si siano scontrati con le popolazioni in mezzo a cui vivevano. Una situazione che si spiega con l'intransigenza religiosa ebraica, con il rifiuto di assimilarsi ai popoli e alle altre culture, con il rigetto di tutto ciò che non sia conforme alla Legge.

La nostra esposizione si limita al campo religioso. Partiamo dalla nascita della Chiesa di Cristo, che si separa dalla Sinagoga e ammette come fedeli a pieno titolo i pagani, senza alcuna imposizione di riti ebraici. Il primo capitolo del volume ha già esposto questa problematica. Presentandosi come eredi della Promessa e dell'Alleanza, i cristiani si considerano il 'vero Israele'. Ma appunto questa pretesa è all'origine di discussioni, polemiche e conflitti, che contrappongono i padri della Chiesa ai fedeli della Sinagoga. È un'opposizione che si situa nel contesto del movimento missionario cristiano dei primi secoli, e al quale fa riscontro il proselitismo delle comunità ebraiche disperse nell'impero. Più che di antisemitismo parleremo di opposizione, di confronto, di controversie religiose.

[1] Si veda l'uso del termine in FR. DE FONTETTE, *Histoire de l'antisémitisme*, Paris 1982, 3-8. Lavori di sintesi sull'antisemitismo sono gli articoli di G. MADAULE, *Antisémitisme*, in *Encyclopaedia Universalis* II, Paris 1985, 337-343 e di A. DAVIES, *Anti-Semitism*, in *The Encyclopedia of Religion* I, New York 1987, 323-330, Jaca Book, vol. 3, 17-25.

[2] Storici come Th. Mommsen, E. Renan, Th. Reinach hanno considerato l'antisemitismo come un fenomeno permanente nello spazio e nel tempo. Nell'edizione originale della *Historie de l'antisémitisme*, 1956 [trad. it., *Storia dell'antisemitismo*, La Nuova Italia, Firenze 1974-1990] L. POLIAKOV ritiene che l'antisemitismo in senso stretto sia sconosciuto al mondo antico. Nell'edizione del 1981 revisiona parzialmente il giudizio e tiene conto dei lavori recenti sulle componenti pagane dell'antisemitismo.

I. I rapporti tra cristiani ed ebrei nell'Impero romano

1. La Chiesa e la Sinagoga

L'indomani della distruzione del tempio, nell'anno 70, l'ebraismo non cessa di infastidire i cristiani. Prima fonte di conflitto è la persistenza del proselitismo da parte della Sinagoga, con salde radici nel mondo ellenistico. Filone è il rappresentante più illustre dell'ebraismo ellenizzato in piena espansione nel I secolo. A questo ebraismo i cristiani tentano presto di togliere la clientela pagana; si accaparrano la *Settanta* e magnificano Gesù come la Sapienza incarnata. La coesione interna di Israele è a tutta prova, tale da assicurare per secoli la conservazione dell'ebraismo. Una seconda ragione dell'inquietudine dei cristiani si può trovare nella situazione di cui godono gli ebrei nell'Impero. Difensori della cultura ellenistica, molti pagani come Celso, Numenio, Porfirio, Giamblico, e più tardi Giuliano, si oppongono energicamente al cristianesimo in quanto religione nuova e senza cultura, mentre accettano l'ebraismo come apportatore di una tradizione religiosa antica. D'altra parte, l'Impero riconosce la religione ebraica e le conferisce il privilegio di *religio licita*, mentre i cristiani sono al più tollerati, se non apertamente perseguitati. Giustino martire e Tertulliano non rimproverano agli ebrei di essere gli istigatori segreti delle persecuzioni? Una terza ragione dell'infastidimento dei cristiani nasce dalla pretesa dell'ebraismo di presentarsi come religione universale. Per far colpo sui pagani, e sugli stessi cristiani, l'antica religione nazionalista ebraica assimila nuovi elementi e ammorbidisce la propria disciplina. I cristiani si oppongono a simile tentativo universalista, che essi realizzano spontaneamente in prima persona. Liberi da ogni legame etnico e rifiutati da Israele, non proclamano che non c'è più «né ebreo né greco[2]».

2. La controversia ebraico-cristiana

Abbiamo detto che esula dal nostro obiettivo la considerazione dell'antisemitismo sotto l'angolatura dell'antichità pagana. L'opposizione agli ebrei prima del cristianesimo o nei vari contesti extracristiani proviene dalle reazioni nei confronti di un popolo che rifiuta qualsiasi assimilazione. È un aspetto a cui si interessa fortemente la ricerca attuale[3]. Da parte nostra, ci limitiamo a uno sguardo

[3] Già alla fine del secolo XIX, TH. REINACH aveva raccolto una buona documentazione per questa ricerca: *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au judaïsme*, Paris 1895. Per lo studio

sui rapporti esistenti tra gli ebrei e i cristiani, dalla diaspora conseguente all'anno 70 fino alle invasioni barbariche.

Lo studio della controversia ebraico-cristiana esige dai ricercatori uno sguardo insieme storico e critico. Il primo scoglio da evitare è quello della trasposizione ai primi secoli della problematica antisemita moderna, considerata soprattutto a partire dalla persecuzione nazista. Simile errore prospettico falsa completamente la realtà storica. Un secondo pericolo sta nella mancanza di retrovisione critica rispetto ai testi e alle controversie dei primi secoli. Si tratta infatti di situare appropriatamente ciascun testo e autore, di identificare con cura il genere letterario e gli uditori o corrispondenti, e di valutare la portata esatta della polemica. Fortunatamente, disponiamo di molti lavori di valore storico e critico incontestabile[4]. In *Verus Israël*, Marcel Simon ha evidenziato assai bene il contesto religioso in cui ha luogo il confronto tra la Chiesa e la Sinagoga. Egli dimostra che non si tratta affatto di antisemitismo razziale né sociale, bensì di una controversia strettamente religiosa. Il professor Simon si oppone alla tesi di certi autori moderni che pretendono di trovare nell'opposizione tra cristiani ed ebrei, durante i primi secoli e nella liturgia cristiana del Venerdì santo, il veicolo del disprezzo secolare verso gli ebrei[5]. E insiste sulla differenza da salvare tra l'antisemitismo e l'argomentazione teologica dei vari trattati *adversus Judaeos*.

3. Aspetti dell'apologetica antiebraica

L'apologetica antiebraica della Chiesa dei primi secoli costituisce un

del contesto religioso, sociale e politico nel quale sono vissuti gli ebrei nel corso dei primi secoli della nostra èra, si veda l'opera ben documentata di S.W. BARON, *Histoire d'Israël* II, *Les premiers siècles de l'ère chrétienne*, Paris 1957. Molti autori hanno ben sintetizzato l'antisemitismo antico. Citiamo: M.I. DIMONT, *Les juifs, Dieu et l'histoire*, Paris 1964, 17-137; L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme* I, Paris 1981, 11-44 [trad. it. cit.]; J. ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1985, 21-126.

[4] J. PARKES, *The Conflict of the Church and the Synagogue*, New York 1934, 1961[2]: buono studio religioso che insiste anche sull'aspetto politico della questione; B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt*, Basel 1946, Paris 1973; M. SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'empire romain (135-425)*, Paris 1964. Si veda anche l'opera di sintesi di M. SIMON, A. BENOIT, *Les judaïsme et le christianisme antique*, Nouvelle Clio 10, Paris 1985[2] (bibl., 11-46 e complementi I-XV) [trad. it., *Giudaismo e cristianesimo*, Laterza, Bari 1988[2]].

[5] Tra gli studi che hanno voluto vedere l'insegnamento della Chiesa alle origini dell'antisemitismo moderno giova citare: J. ISAAC, *L'antisémitisme a-t-il des racines chrétiennes?*, Paris 1960, e *L'enseignement du mépris*, Paris 1962. J. Isaac persevera nella sua tesi anche nell'ultima edizione di *Genèse de l'antisémitisme*, Paris 1985, 279-305.

percorso innestato su una discussione teologica analoga a quella «che porta le differenti confessioni cristiane a porsi contrapponendosi, e a definirsi reciprocamente in termini di ortodossia e di eresia» (M. Simon, 403). Non si tratta, quindi, né di antisemitismo né di persecuzione degli ebrei[6]. Quando Giustino dialoga con Trifone, quando Afraate predica ai cristiani chiedendo loro di astenersi dalle osservanze ebraiche o dichiara beati coloro che vivono della circoncisione del cuore, non fa questioni di 'antisemitismo'. Porta avanti una discussione religiosa motivata da preoccupazioni pastorali, intesa a impedire ogni sincretismo tra ebrei e cristiani[7]. L'*Adversus Judeaos* di Tertulliano è una dimostrazione metodica, con l'aiuto di testi tratti dall'Antico Testamento, della arcaicità del mosaismo. Si tratta di un antiebraismo puramente teologico[8]. Anche Origene nel suo *Contro Celso*, quando risponde a un ebreo, mostra che i cristiani rispettano la Legge meglio degli ebrei, pur insistendo sulla grandezza sia degli ebrei che dei cristiani[9].

M. Simon ha mostrato chiaramente che l'ebraismo è rimasto missionario e influente fino al secolo V. Tra la Chiesa e la Sinagoga esiste una vera rivalità. Di conseguenza, la controversia non è unicamente verbale, ma abbraccia una realtà che si presenta viva sul terreno dell'apostolato[10]. A ciò vanno aggiunte le nuove prospettive aperte dalla scoperta della biblioteca di Nag Hammadi e dal *Codex Mani*, che getta una nuova luce particolare sull'elcesaismo e soprattutto sul giudeo-cristianesimo. Nella linea dell'ebionismo, che intende conciliare la fede cristiana con il monoteismo mosaico, alcune scuole gnostiche, influenzate dall'apocalittica ebraica e dall'ebraismo eterodosso, cercano di guadagnare i cristiani[11]. Simile situazione con-

[6] J.E. SEAVER, *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-348)*, Lawrence (Kansas) 1952, è caduto in questa confusione. L'opposizione ai giudei nei secoli IV e V non è paragonabile alla persecuzione dei cristiani da parte di Diocleziano. Inoltre, certe misure imperiali all'indomani di Costantino non si rifanno a tipologie di persecuzione ma a una modifica puntuale della legislazione che non altera lo statuto tradizionale accordato al giudaismo.

[7] G. ARCHAMBAULT, *Justin, Dialogue avec Tryphon*, testo greco e trad. fr., 2 voll., Paris 1909 [S. GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, intr., trad. e note di G. Visonà, EP, Milano 1988]; R. DUVAL, *Anciennes littératures chrétiennes*, Paris 1899, 225-229; M. SIMON, *Verus Israël*, cit., 493-495.

[8] CL. AZIZA, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977.

[9] *Contro Celso* IV, 22-26; Borret, II, SC 136, 235-247.

[10] J. MUNCK, *Paulus und die Heilgeschichte*, Copenhagen 1954 e in *New Testament St.* VI/2 (1960) 103-116, rifiuta questo spirito missionario alla diaspora giudaica, nonostante l'apporto importante della ricerca attuale.

[11] H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, e M.

creta spiega le reazioni di san Cipriano e di Ippolito di Roma. Quest'ultimo redige una *Demonstratio adversus Judaeos*, di cui ci resta solo un frammento; ma esso basta a mostrarci l'animosità dell'autore nei confronti degli ebrei proseliti[12].

È noto che i giudaizzanti lottavano contro la domenica cristiana e contro la data cristiana della Pasqua, cercando di attirare i cristiani alla sinagoga. Così, nelle sue *Omelie*, Giovanni Crisostomo alza il tono e chiede ai cristiani di astenersi dal frequentare le sinagoghe, di evitare di prestare il giuramento ebraico e di partecipare alle feste degli ebrei[13]. Si aggiunga che la polemica non ha impedito a Origene, Afraate, Efrem, Gerolamo e ad altri Padri di partecipare a incontri con i rabbini, di discutere con loro sull'interpretazione di certi passi biblici e di mettersi alla loro scuola per imparare l'ebraico[14].

Un argomento che torna spesso nella discussione è quello dell'uccisione di Gesù da parte degli ebrei. La morte di Cristo si presenta come una confluenza di una serie di infrazioni e di misfatti. I Padri riprendono le invettive di Stefano (*At* 7,51-52). La polemica cristiana si è andata costituendo con un repertorio di epiteti malsonanti, anzi ingiuriosi, attinti dall'Antico Testamento. Ne troviamo il campionario più completo in Giovanni Crisostomo[15].

4. I rapporti tra cristiani ed ebrei nell'Impero costantiniano

La conversione dell'Impero comporta non pochi cambiamenti nei rapporti tra ebrei e cristiani. M. Simon ha dimostrato che lo statuto tradizionale dell'ebraismo è stato modificato «in maniera progressiva e per ragioni che non hanno nulla a che vedere con le persecuzioni»[16]. Questo significa

SIMON, *Verus Israël*, cit., 277-296 e 503-512. Si veda anche G. STRECKER, *Ebioniten*, in *Real. Lex. Antik. Christ.* 4 (1959) 487-500. Un'opera da consultare è quella di A.F.J. KLIJN, G.J. REININK, *Patristic Evidence of Jewish-Christian Sects*, Leiden 1973.

[12] MIGNE, PG 10, 787-794.

[13] G. CRISOSTOMO, *Omelie contro gli ebrei* I, in PG 48, 843-856.

[14] Per tutta questa letteratura patristica rinviamo alla prima parte del volume. Si possono consultare: J. QUASTEN, *Patrologia*, cit., e A. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Literatur*, 4 voll., Leipzig 1958⁴; B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins*, Paris 1973, presenta un buono studio dal titolo «Die Vorlaüfer Augustins», 9-58.

[15] M. SIMON, *Verus Israël*, cit., 256-263.

[16] *Ibid.*, 155.

che l'Impero cristiano non ha conservato alcun capo d'accusa contro gli ebrei, che taluni accusavano di collaborazionismo con i persecutori dei cristiani. Gli imperatori cristiani adottano vari atteggiamenti, sotto l'influsso di situazioni politiche e avvenimenti religiosi. L'*Editto di Milano* assicura a tutti il libero esercizio della propria religione. In questo campo, il rescritto di Licinio è chiaro: la libertà religiosa è accordata «ai cristiani e a tutti». Alla fine del secolo, Teodosio si richiamerà alla legge per infierire contro quei cristiani che risultano colpevoli di esazioni nei confronti degli ebrei. In via di principio, i tre culti cristiano, ebraico e pagano godono degli stessi privilegi. Il patriarca ebreo, quale somma autorità dell'ebraismo, gode del rango di prefetto.

Accanto a questa situazione ufficiale troviamo non di meno la volontà decisa di alcuni imperatori di frenare il proselitismo. Così, fin dal 315, Costantino proclama la protezione ufficiale dell'Impero per gli ebrei che si convertono al cristianesimo. Altre misure analoghe si hanno negli anni seguenti, tanto che lo statuto ebraico appare eccezionale. Progressivamente, gli imperatori sottraggono alla giurisdizione patriarcale le cause in cui sono implicati dei cristiani. Nel 398, i tribunali rabbinici si vedono ridurre la propria competenza alle sole cause ebraiche. A poco a poco, si va anche manifestando l'opposizione ebraica all'impero cristiano, che giunge a concretarsi in movimenti di rivolta. Sul versante cristiano, nel 412 scoppiano ad Alessandria alcuni violenti tumulti organizzati. Nel 415, un conflitto aperto contrappone l'imperatore Teodosio II al patriarca Gamaliele VI; e il primo ne approfitta per abolire la dignità di prefetto del secondo. Nel 425 viene soppresso lo stesso patriarcato[17].

II. Gli autori cristiani latini da sant'Agostino alle crociate

1. *Il* Trattato contro gli ebrei *di sant'Agostino*

Alcune pubblicazioni contemporanee sull'antisemitismo considerano il *Trattato* di Agostino come un punto di unione tra la polemica antiebraica dei primi secoli e il sistema di disprezzo nel quale il popolo ebraico verrà reso prigioniero[18].

[17] J. JUSTER, *Les juifs dans l'Empire romain. Leur condition juridique, économique, sociale*, Paris 1914.

[18] Si veda J. JUSTER, *Les juifs*, cit., e M. SIMON, *Verus Israël*, cit., 155-162. Anche B.

Jules Isaac ritiene che la tesi del popolo-testimone, elaborata da Agostino, coroni una costruzione sapiente che porta dapprima all'insegnamento del disprezzo, poi al sistema di svilimento inaugurato dai cristiani. Il sistema nazista ne sarebbe soltanto l'imitazione moderna[19]. È pertanto indispensabile uno studio sistematico della posizione di Agostino verso gli ebrei e l'ebraismo, esaminando a fondo il suo *Adversus Judaeos*[20].

Al tempo di Agostino, nella catena delle comunità ebraiche che si estendono dalla Cirenaica alla Spagna, l'Africa del Nord costituisce una serie di anelli importanti. Comprende gruppi fiorenti, cui si vengono ad aggiungere, nell'epoca delle persecuzioni, molti cristiani spaventati dal martirio[21]. Da Tertulliano, Cipriano e Lattanzio veniamo a sapere che questi ebrei erano attivi, aggressivi e turbolenti. La loro opposizione ai cristiani era particolarmente violenta. Agostino conosce tali comunità ebraiche. È al corrente delle loro opposizioni al Nuovo Testamento e alla fede cristiana. Vede anche il loro metodo di proselitismo in atto in mezzo ai cristiani: le insinuazioni sulla persona di Gesù, sulla sua messianicità e sulla sua morte; la critica della vita di Gesù, della sua predicazione e dei suoi miracoli. La loro opposizione ai cristiani trova alleati negli eretici manichei, ariani e pelagiani. Agostino è consapevole che la sua prima missione deve riguardare la difesa delle Scritture[22].

BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt*, cit., 37-43 sull'argomento di Ambrogio di Milano, che rimprovera pubblicamente a Teodosio di sostenere i giudei. J. ISAAC, *Genèse de l'anti-sémitisme*, cit., 156-187, ripercorre vari avvenimenti di questo periodo, insistendo fortemente sul loro carattere antigiudaico inteso in termini di antisemitismo. Agli occhi dell'autore, Israele è l'avversario accanito dell'epiteto odioso di 'deicida' e «la Chiesa non vede in esso altro che un ostaggio, di cui i dottori cristiani insegneranno, al seguito di Agostino, che un destino di miseria e di servitù è giusto riscatto da una sopravvivenza nell'infedeltà» (p. 187).

[19] J. ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, cit., 163-169.

[20] Testo nell'edizione dei Maurini, Paris 1679, vol. VIII, 23-43; MIGNE, *PL* 42, 51-64. Trad. ted. di B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins*, Basel 1946, Paris 1973, 89-110. M. SIMON qualifica quest'opera come «da pioniere». Sulla questione ebraica in Agostino si può anche vedere P. BÉRARD, *Saint Augustin et les Juifs* (tesi), Lyon 1913; B. BLUMENKRANZ, *Augustin et les juifs, Augustin et le judaïsme*, in *Et. Aug.* 1 (1958) 225-241.

[21] M. SIMON, *Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, in *Rev. Hist. Ph. Rel.* 26 (1946) 1-31 e 105-145 (con abbondante bibliografia).

[22] C. DOUAIS, *Saint Augustin et la Bible*, in *Revue biblique* 2 (1893) 62-81; 351-377; 3 (1894) 110-135; 410-432; *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, in *Rev. Thomiste* 1 (1893) 393-426; 560-576; 2 (1894) 205-228; 516-539; 3 (1895) 44-60; *Saint Augustin et le judaïsme*, in *Université Catholique* 17 (1894) 5 ss.; B. BLUMENKRANZ, *Augustin et les juifs*, in *Et. Aug.* 1 (1958) 225-241.

Contro tutti questi eretici, Agostino difende la Bibbia, arricchendo la Chiesa di un'opera esegetica di grande apertura[23]. Né egli esita a porsi in serio confronto con le posizioni ebraiche. Agostino mette al giusto posto, in primo luogo, l'Antico Testamento, mostrando come esso venga svelato dal Nuovo in termini di rivelazione di ciò che era segreto e di compimento della promessa. Nell'Antico Testamento si trovano molti precetti di salvezza, ma anche precetti di breve durata. Agostino, entrando nei particolari, mostra agli ebrei in che modo si debbano distinguere il valore di annuncio, i precetti transitori e il significato spirituale delle leggi. I riti sono stati aboliti dalla venuta di Gesù. Nel rituale egli scorge tre periodi: quello della validità, quello della transizione nel corso della vita di Gesù, quello attuale in cui i riti sono trasformati in riti nuovi. La riflessione agostiniana è assai ricca e profonda.

Agostino si trova davanti al fatto del rifiuto del popolo ebraico. Le nazioni pagane sono passate al Vangelo. Gli ebrei, portatori della promessa, rifiutano di passare al suo compimento. Nella sua lunga riflessione sulla Città di Dio, Agostino si chiede quale sia il senso di tale azione di ritardo. E risponde con un'idea geniale, cui nessun Padre aveva pensato.

> «Voi non dimenticate la Legge di Dio, ma la portate ovunque come prova per i popoli e come obbrobrio per voi; e, senza comprenderla, la presentate al popolo che è stato chiamato dall'Oriente e dall'Occidente»[24].

È la teoria agostiniana del popolo-testimone, della nuova missione che gli ebrei devono compiere nella storia. Agostino la elabora nel *Trattato contro gli ebrei* e la sviluppa ulteriormente nella *Città di Dio*[25]. Con questa dottrina egli cerca di risolvere il dilemma apparente della sopravvivenza del popolo ebraico e delle sue sventure crescenti. Gli ebrei sono *testes iniquitatis et veritatis nostrae*[26]. Testimoniano con la loro stessa dispersione e afflizione. Ma i cristiani hanno il dovere di amarli, di predicare loro con amore e di invitarli a camminare insieme nella luce del Signore.

La dottrina di Agostino richiama quella di Paolo (*Rm* 11). Non ha nulla di un «sistema di svilimento», come pretenderebbero certi storici moderni dell'antisemitismo. Si attua in un contesto ecclesiale fatto di controversia

[23] J. RIES, *La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens*, in *Et. Aug.* 7 (1961) 231-243; 9 (1963) 201-215; 10 (1964) 309-329; Louvain-la-Neuve 1987², ediz. in volume.

[24] *Tract. adv. Judaeos*, 7, 9 (PL 42, 57).

[25] *De Civ. Dei*, XVIII, 46.

[26] *Tract. adv. Judaeos*, 15 (PL 42, 63).

teologica ed esegetica e insieme di carità verso gli uomini. Ambrogio loda la castità degli ebrei. Gerolamo parla della loro generosità e Crisostomo insiste sulle loro qualità morali. La Chiesa ufficiale prega sia per i cristiani che per gli ebrei, con una tradizione che risale al II secolo[27].

L'intera opera di Agostino è impregnata di sollecitudine verso gli ebrei, da lui considerati come dei ciechi muniti di lanterna, che illuminano la strada degli altri senza riuscire a trovarla per se stessi. Ai pagani, Agostino spiega che la Chiesa perpetua realmente la storia di Israele, e mostra che gli ebrei non sono un popolo qualsiasi, ma il popolo di Dio che ha aperto il cammino all'umanità. Ma gli stessi ebrei negano ai cristiani il diritto di richiamarsi alla storia antica di Israele; questa opposizione spiega l'insistenza di Agostino in molti passi delle sue opere e lo sguardo che getta sulla storia: i cristiani sono diventati il *verus Israel:* essi sono ebrei diventati cristiani. Ma Agostino mette anche in guardia i cristiani dalle seduzioni ebraiche e usa un linguaggio diretto, anche mescolato di invettive. Uno degli obiettivi del *Tractatus adversus Judaeos* è appunto di proteggere i cristiani dalle attrattive dei proseliti ebrei[28].

2. *La posterità agostiniana*

L'uomo medievale ha interrogato volentieri Agostino, come guida ampiamente ascoltata. Ciò spiega il successo del suo pensiero riguardo al popolo ebraico. Sfortunatamente, però, la posterità gli ha attribuito testi antiebraici di autori ignoti, a tal punto da continuare ad ampliare l'eredità fittizia dello stesso Agostino: sermoni apocrifi, ricupero di trattati anonimi, tra cui il famoso *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, dalle tonalità acerbe e polemiche assenti in Agostino[29]. Le opere antiebraiche falsamente attribuite al vescovo di Ippona, hanno poi finito per eclissare le sue opere autentiche e mascherare il suo vero pensiero. Gli scritti autentici vengono citati raramente, mentre gli apocrifi diventano di moda negli omiliari, nelle azioni paraliturgiche, e anche in un falso dialogo ebraico-cristiano scritto nel secolo XII. Inoltre, in questi scritti, ci si cura di scegliere i brani che contengono invettive contro gli ebrei.

[27] E.H. FLANNERY, *L'angoisse des juifs*, Tours 1969, 67-70. L'autore, con molti esempi, mostra l'atteggiamento molto positivo dei cristiani di quest'epoca nei confronti degli ebrei.

[28] B. BLUMENKRANZ, *Augustin et les juifs*, cit., 232-237.

[29] MIGNE, *PL* 42, 1131-1140; ed. critica curata da G. SEGUI, J.N. HILLGRATH, in *Boletin de la Sociedad Arqueología Luliana* 31 (1954). Si veda anche B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Paris-den Haag 1963, 39-42.

Beda il Venerabile (673-735) è testimone di simile atteggiamento[30]. Accentua l'opposizione Chiesa-Sinagoga e la distinzione tra l'Israele secondo la carne e l'Israele secondo lo spirito. Nel commento al racconto della Passione incolpa gli ebrei e assolve i romani. Nondimeno, Beda non accusa di deicidio l'intero popolo ebraico, in quanto la stessa Chiesa primitiva è stata formata da una parte di questo popolo. Il modello agostiniano ispira Alcuino (c. 730-804), che tuttavia dichiara meno grave il peccato degli ebrei rispetto a quello degli eretici[31]. Verso l'827 Claudio di Torino, in una raccolta di testi patristici, presta ad Agostino, che vi occupa il primo posto, alcuni epiteti antiebraici pesanti[32]. Incmaro di Reims (806-882) cita numerosi testi antiebraici agostiniani privi del loro contesto, la maggior parte dei quali proviene da apocrifi[33]. Questi pochi esempi bastano a mostrare che la dottrina antiebraica agostiniana, veicolata lungo il Medioevo, è in gran parte ispirata a testi anonimi, falsamente attribuiti al vescovo di Ippona.

B. Blumenkranz, che ha il grande merito di aver raccolto un imponente dossier sulla controversia ebraico-cristiana dal 430 al 1096, ha consultato la letteratura ebraica medievale. Agostino viene specificamente citato da un buon numero di autori ebrei, senza che si trovino tracce di rancore contro il maestro di Ippona. È d'altronde dimostrato che Agostino ha avuto rapporti personali di buon vicinato con gli ebrei e che il profitto di tali rapporti è stato reciproco[34].

3. Il dossier degli autori cristiani latini

Nel quadro di questo volume è possibile dare solo un semplice riscontro dell'abbondante dossier di libelli, testi polemici, testi di controversia antiebraici, redatti dai cristiani dell'epoca medievale. Tale dossier esiste e può servire a uno studio più approfondito dei rapporti tra cristiani ed ebrei[35].

[30] B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*, cit., 132-135.

[31] *Ibid.*, 144-146.

[32] *Ibid.*, 150-151.

[33] *Ibid.*, 208-210.

[34] B. BLUMENKRANZ, *Augustin et les juifs*, cit., 240-241. Per una rilettura del pensiero paolino su Israele, è da studiare F. MUSSNER, *Il popolo della promessa*, Città Nuova, Roma 1983; anche A. PERCHENET, *Juifs et chrétiens*, in *La vie spirituelle* 137 (1983) 497-505.

[35] A.L. WILLIAMS, *Adversus Judaeos, A Bird's-eye View of Christian Apologiae*, Cambridge 1935; F. VERNET, *Controverses avec les juifs*, in DThC VIII/2, 1870-1914; B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et sur le judaïsme*, Paris-den Haag 1963.

Cesario d'Arles (470-549) si trova spesso a contatto con gli ebrei. Dedica loro due sermoni in cui l'ispirazione agostiniana è manifesta; e pure vi traspare una grande bontà. Gli ebrei gli mostrano un vero affetto e sono presenti in gran numero ai suoi funerali[36]. La *Storia dei Franchi* scritta da Gregorio di Tours (538-593) costituisce una vera miniera di informazioni sulla situazione degli ebrei nell'epoca merovingia[37]. Il papa Gregorio Magno (590-604) protegge gli ebrei dalle decisioni abusive di vari vescovi, dai battesimi forzati, dall'occupazione delle sinagoghe per la celebrazione dei riti cristiani[38].

In Spagna, la situazione è più precaria. Isidoro di Siviglia (c. 560-636) è un testimone prezioso per i secoli VI e VII[39]. Se, sotto i re visigoti, gli ebrei possono disporre di grande libertà nell'esercizio del culto, nei diritti personali e nella stessa propaganda, con la conversione del re Recaredo al cattolicesimo queste libertà vengono progressivamente ridotte. L'esame attento del dossier lasciato da Isidoro mostra un ruolo attivo del vescovo nell'elaborazione della legislazione antiebraica. Sebbene le sue dichiarazioni si mostrino favorevoli alla libertà di culto, egli tenta di sradicare la propaganda dell'ebraismo spagnolo, che costituisce una grande forza. Si spiega così la sua partecipazione all'elaborazione delle leggi. Le sue opere polemiche intendono rafforzare nella fede gli ebrei convertitisi al cattolicesimo.

Con Agobardo, vescovo di Lione (779-840), ci possiamo fare un'idea della situazione sotto i Carolingi[40]. Agobardo tenta di combattere ogni sopravvivenza pagana e superstiziosa, ma anche di ridurre ogni ingerenza politica sulla Chiesa. Sotto il regno di Ludovico il Pio (814-840), gli ebrei godono di una situazione tutt'altro che precaria: fruiscono di diritti civili e politici eguali a quelli dei cristiani, di alte cariche statali, di libertà di commercio, di lettere di protezione. Il re permette la creazione di un *magister judaeorum*, incaricato di garantire i loro diritti, di proteggerli contro le violenze; e permette loro di far uso di domestici cristiani e di rifiutare ai loro schiavi di convertirsi. Irritato per questa intrusione politica nel campo

[36] B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*, cit., 49-51.

[37] *Ibid.*, 67-73.

[38] *Ibid.*, 73-86.

[39] *Ibid.*, 88-101; anche P. SÉJOURNÉ, *Le dernier Père de l'Eglise, saint Isidore*, Paris 1929.

[40] B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*, cit., 152-168. Si veda l'abbondante bibliografia offerta dall'autore; A. BRESSOLES, *La question juive au temps de Louis le Pieux*, in *Rev. Hist. Egl. Fr.* 28 (1942) 9-50, e *Doctrine et action politique d'Agobard* I, *Saint Agobard évêque de Lyon (760-840)*, Paris 1949. Nell'ottica ebraica, si veda TH. REINACH, *Agobard et les Juifs*, in *Rev. Et. Juives* 1 (1905) 81-111.

ecclesiale, Agobardo entra in conflitto con l'imperatore e si dà a pronunciare sermoni contro gli ebrei e a redigere lettere; due delle quali costituiscono dei veri trattati: *Sull'insolenza degli ebrei*, e *Sulle superstizioni ebraiche*[41]. I due testi abbracciano l'intero ambito della polemica antiebraica e mostrano come il vescovo abbia una conoscenza precisa della letteratura ebraica dell'epoca. Dal tono violento e dalle espressioni verbali è dato cogliere la sorda opposizione degli ebrei contro la Chiesa di Lione.

Agobardo resta una figura controversa. Alcuni storici vedono in lui un antiebraismo feroce, mentre altri ritengono che il vescovo abbia soltanto difeso i diritti dei cristiani contro l'aggressività degli ebrei, sostenuti dal monarca e dalla regina, a loro particolarmente favorevoli. Il re Ludovico il Pio assicura agli ebrei anche una protezione particolare, in cui Parkes vede le basi di uno statuto medievale per gli ebrei. J. Isaac ritiene che Agobardo, come in altri tempi Ambrogio, abbia voluto imporre al capo dello Stato la propria legge, ispirata a intolleranza[42].

La corrispondenza tra Paolo Alvaro, dotto cristiano di Córdova di origine ebraica, ed Eleazar-Bodo, già diacono alla corte di Ludovico il Pio, successivamente convertitosi all'ebraismo e rifugiatosi in Spagna, chiarisce alquanto la situazione di Lione sotto Agobardo[43]. Lo scambio di lettere ci dà un'idea della polemica anticristiana condotta dagli ebrei. In queste lettere, Eleazar-Bodo inizia dapprima la controversia su un tono cortese; ma lo cambia presto, lanciando invettive contro la fede cattolica, che considera riprovata, abietta, menzognera, maledetta, orribile, detestabile, abominevole, vile. Paolo Alvaro tratta il suo corrispondente da nemico di Dio, da profanatore del diritto divino, da profanatore dei santuari, da ladro di oggetti sacri. Vari documenti comprovano che Eleazar-Bodo continua tranquillamente la sua propaganda presso i cristiani e cerca anche di ottenere l'appoggio delle autorità musulmane[44].

Per dare un giudizio equilibrato sull'intera polemica, occorre disporre di entrambi i dossiers: quello della polemica anticristiana degli ambienti

[41] *De insolentia Judaeorum*, in MIGNE, PL 104, 69-76; *De judaicis superstitionibus*, in MIGNE, PL 104, 77-100.

[42] J. ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, cit., 265-278.

[43] B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*, cit., 184-191; *Un pamphlet juif médiolatin de polémique antichrétienne*, in *Rev. Hist. Ph. Rel.* 23 (1954) 401ss. e *Du nouveau sur Bodo-Eléasar*, in *Rev. Et. Juive* 12 (1953) 35-42.

[44] B. BLUMENKRANZ, *Les auteurs chrétiens*, cit., 183.

ebraici e quello degli attacchi di parte cattolica contro gli ebrei. Si tratta di una controversia che degenera in conflitto, e costringe gli storici a rivedere un buon numero dei documenti dell'epoca.

III. Cristiani ed ebrei dal 430 al 1096

1. *L'apologetica antiebraica*

L'atteggiamento dei cristiani d'Occidente nei confronti degli ebrei è dovuto in parte al retaggio agostiniano. Questo ha purtroppo modificato in maniera considerevole il pensiero e la dottrina dello stesso Agostino, dando alla sua teologia del popolo-testimone un orientamento apologetico e polemico. In questo campo disponiamo di un dossier significativo. Ma accanto agli scrittori latini dell'epoca medievale abbiamo anche vari testi orientali, pur meno numerosi, il cui studio è stato meno approfondito[45].

Per il V secolo, abbiamo già considerato Cirillo Alessandrino († 444) e Teodoreto di Ciro († 457). Nei secoli VI e VII ci restano vari sermoni, alcuni testi di controversia e qualche discussione fittizia. Leggendo questa documentazione, si impone la constatazione che in Oriente la controversia sulle immagini si è confusa con la controversia antiebraica. In tale luce viene anche rilanciata la vecchia questione sull'idolatria[46]. Né dal secolo VIII al XII la controversia accenna a diminuire; fomentata da un altro fattore, l'islam, la polemica si fa anzi più viva e assume spesso l'andatura di una controversia eresiologica fra i tre monoteismi abramitici[47]. Per il peso assunto dall'islam, la controversia si smorza in Oriente nel secolo IX, mentre in questo stesso tempo si fa più viva in Spagna e Gallia.

[45] F. VERNET ha pubblicato la lista dei controversisti orientali e il titolo dei loro trattati in *Juifs (controverse avec les)*, in DThC VIII/2, 1925, 1876-1880.

[46] Sull'idolatria si possono consultare vari articoli di sintesi: A. MICHEL, *Idolâtrie, idole*, in DThC VII, Paris 1921, 602-669; F. PRAT, *Idolâtrie, idole*, in *Dict. Bibl.* III, Paris 1912, 809-830; A. GELIN, *Idoles, idolâtrie*, in *Dict. Bibl.* Sup. IV, Paris 1949, 169-187; J. GOETZ, *Idolâtrie*, in *Catholicisme* V, Paris 1962, 1182-1185; J.CL. FREDOUILLE, *Götzendienst*, in *Real. Lex. Ant. Chr.* XI, Stuttgart 1981, 828-895; J. RIES, *Idolatry*, in *Encycl. Relig.* VII, New York 1987, 72-82, Jaca Book, vol. 2, 258-267. Sull'iconoclasmo, si vedano gli articoli di C. EMEREAU, *Iconoclasme*, in DThC VIII/1, Paris 1922, 375-595 e di D. STIERNON, in *Catholicisme* V, Paris 1962, 1160-1166; A. GRABAR, *L'iconocla-sme byzantin. Dossier archéologique*, Paris 1984.

[47] Si veda il cap. X.

I cristiani e gli ebrei

a) Gli argomenti

Nei secoli che vanno da Agostino alle crociate, l'apologetica cristiana antiebraica sviluppa vari argomenti biblici, presenti sia nei testi orientali che in quelli occidentali. In primo luogo, abbiamo l'argomento profetico: discussioni sull'epoca messianica, sulle settimane di Daniele, sugli anni che separano Cristo da Daniele; speculazioni sulle età del mondo e sull'annuncio della conquista del mondo da parte degli apostoli, trasformati da pescatori ignoranti in pescatori di uomini. La distruzione del tempio di Gerusalemme e le sventure della nazione ebraica trovano ampio spazio in tale discussione. Un secondo argomento è quello tratto dalla realtà della Chiesa, dalla sua esistenza e dalla sua diffusione e azione nel mondo. Sono idee riprese da Eusebio di Cesarea, Giovanni Crisostomo e Agostino. In Spagna, Isidoro di Siviglia e Alvaro insistono sulle disposizioni indispensabili per accogliere la luce di Cristo.

Gli argomenti negativi assumono il tono della polemica. Isidoro, Alvaro e altri controversisti qualificano gli ebrei come *caeci obstinati* dal cuore indurito, incapaci di comprendere il Vangelo. La dispersione del popolo ebraico è spesso presentata come una prova della divinità del cristianesimo: è una trasformazione del tema agostiniano del popolo testimone, che verrà sviluppata in progressione per tutta l'epoca medievale. La polemica si sofferma anche sulla questione del dogma trinitario, rifiutato sia dagli ebrei che dai musulmani. Ma è soprattutto la vita e la morte di Gesù a focalizzare la discussione. I cristiani reagiscono con vigore a certe asserzioni ebraiche, che ritengono ingiuriose e astiose. Come nel caso di Agobardo di Lione, bene informato sulla letteratura polemica e sulla diffusione di certi libelli. Su questo piano, la polemica si fa violenta e lo scambio di ingiurie ne è il segno[48].

b) Gli aspetti essenziali della controversia ebraico-cristiana

B. Blumenkranz ha dedicato un ampio studio alla polemica ebraico-cristiana: fonti letterarie, princìpi e metodi, principali passi biblici controversi; discussioni sulla Legge, sull'attesa messianica, sull'incarnazione e la

[48] I. LOEB, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les juifs au Moyen Age en France et en Espagne*, in *Rev. Hist. Rel.* 17 (1888) e B. BLUMENKRANZ, *Vie et survie de la polémique antijuive*, in *Studia Patristica* I, Texte, Untersuchungen 63, Berlin 1957, 460-476, e in *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age*, London 1977, XVIII.

nascita verginale, sulla Trinità, sul monoteismo, sulla crocifissione, sul vero Israele che è la Chiesa[49]. I temi principali della controversia riguardano la caducità della Legge mosaica, la messianicità di Gesù, il rifiuto degli ebrei e l'elezione dei pagani. La messianicità di Gesù e la sua divinità costituiscono una parte importante della discussione sul monoteismo. Anche la situazione politica generale diventa un buon argomento di dispute, in quanto i cristiani insistono sulla sparizione numerica degli ebrei e sulla diffusione del cristianesimo nel mondo. Mentre l'importanza numerica degli ebrei diminuisce, i cristiani si sentono tanto forti da assumersi l'eredità globale di Israele. Non è la Chiesa, appunto, il *verus Israël*?

c) Le debolezze dell'argomentazione cristiana

L'interpretazione dell'Antico Testamento è talvolta difettosa per ignoranza dell'ebraico, insistenza abnorme sulla manifestazione della Trinità, citazioni bibliche difettose. Isidoro, Eulogio e Agobardo sono a conoscenza delle tradizioni rabbiniche e degli scritti popolari: libelli, polemiche volgari, attacchi di vario genere. Ma Agostino e i grandi teologi fanno uso di un linguaggio nobile e di un tono garbato, mentre non seguono le loro orme i polemisti cristiani posteriori: il tono si fa aspro e gli epiteti duri, spesso attinti dall'Antico Testamento o dalle valutazioni aggressive dei pagani. Si insiste sulla «perfidia degli ebrei», non più intesa in termini di «incredulità ostinata», ma come «astuzia» e «tradimento». La polemica dei monaci è più dura di quella del clero, che vive a contatto con gli ebrei nella realtà quotidiana delle città.

2. *Il peso della legislazione*

La questione della legislazione supera l'ambito del nostro studio. Sono tuttavia di dovere alcuni cenni, in quanto la legislazione è la codificazione di una mentalità e del suo riflesso sui comportamenti, e insieme determina a sua volta il comportamento personale, sia sociale che religioso.

Quando Giustiniano I (483-565) tenta di rifare l'unità dell'Impero, gli ebrei costituiscono una pietra d'inciampo. Antiochia resta un focolaio di agitazioni, con la sua forte percentuale di ebrei. Il codice giustinianeo sop-

[49] B. BLUMENKRANZ, *La polémique judéo-chrétienne*, in *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris-den Haag 1960, 213-289.

prime la legge di protezione della religione ebraica e proibisce agli ebrei di possedere schiavi cristiani. Anzi, Giustiniano si intromette nella stessa organizzazione del culto. Nel contesto di una nuova corrente messianica, le comunità ebraiche si dividono tra loro e alcune sinagoghe vengono incendiate dai cristiani. Nel 556, alcuni ebrei organizzano un massacro di cristiani a Cesarea. Le rappresaglie imperiali non tardano a farsi sentire e il fatto porta gli ebrei a farsi complici dei persiani al tempo delle invasioni di Cosroe II (590-628). La preoccupazione di unificare l'Impero sta pure alle origini della decisione dell'imperatore Eraclio quando ordina, nel 622, il battesimo di tutti gli ebrei. Col risultato che, durante l'avanzata degli eserciti musulmani, essi si assoceranno all'islam[50].

In Occidente la situazione degli ebrei resta buona. Teodosio mantiene lo statuto della *religio licita*, che viene pure ratificato dal re Teodorico (454-526); il quale, anzi, non esita a farsi protettore degli ebrei lesi nei loro diritti, punendo i colpevoli e obbligandoli a riparare i torti causati o le sinagoghe incendiate. Anche il papa Gregorio Magno (540-604) favorisce una notevole tolleranza; vigila perché si eviti ogni violenza dei cristiani contro le sinagoghe e si inauguri una politica ufficiale di umanità, di equità, di protezione degli ebrei, che avrà grande influsso sui secoli seguenti[51]. Il papa non teme di ricordare la legge della tolleranza sancita dal Codice teodosiano. Ai vescovi fa sapere che nessuna conversione può farsi con la forza. Con le omelie e con gli scritti, Gregorio eserciterà un influsso durevole sul clero medievale.

In Spagna, invece, la situazione è più precaria. Gli ebrei sono numerosi e le autorità visigote accordano loro una totale libertà. Ma quando, nel 587, il re Recaredo si converte al cattolicesimo e si assume l'ideale di unificare il paese sulla base di un'unica religione, gli ebrei gli appaiono un ostacolo insormontabile. Nel 589, il concilio di Toledo impedisce loro di poter avere schiavi cristiani e di sposare donne cristiane. Il re Sisebut (612-621) opta per una decisione ancor più radicale: o il battesimo o l'esilio per tutti gli ebrei. Ma il vescovo Isidoro di Siviglia si oppone a simile decisione; e nel IV concilio di Toledo, nel 633, fa proibire il battesimo forzato, pur vegliando sull'educazione cristiana di tutti i bambini battezzati, anche di genitori ebrei. Un'ulteriore offensiva antiebraica ha luogo sotto il regno di Erwig (680-687). Al tempo della conquista musulmana, gli ebrei si alleano senza esitazioni con i conquistatori.

[50] S.W. BARON, *Histoire d'Israël* III, cit., 9-31; J. PARKES, *Conflict of the Church and Synagogue*, cit., 253-254; E.H. FLANNERY, *L'angoisse des juifs*, cit., 85-89.
[51] J. ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, cit., 225-230.

Sotto il dominio franco assistiamo alla stessa preoccupazione politica di unificazione del regno. Childeberto I (495-558) prospetta l'obbligo del battesimo e nel 582 Chilperico II (561-584) rende tale obbligo effettivo. Ma la Chiesa interviene. Il papa Gregorio biasima energicamente tutti i vescovi che accettano simile decisione per gli ebrei. Quando il re Dagoberto (629-639) assume la decisione radicale «o il battesimo o l'esilio», la Chiesa rifiuta ancora una volta una decisione politica di tale violenza. Per lei è importante la questione degli schiavi cristiani, che sente il dovere di proteggere. Sotto i carolingi, gli ebrei beneficiano di una totale tolleranza e libertà di azione. Già favorevole agli ebrei sotto Pipino il Breve (714-768), la legislazione si fa davvero liberale sotto Carlomagno (742-814), che vuol salvaguardare gli interessi della Chiesa pur conferendo la libertà civile e religiosa agli ebrei. Nei *Capitolari* troviamo due proibizioni: quella di acquistare gli oggetti sacri della Chiesa e quella di dare un cristiano in pegno, per garantire una transazione commerciale. Il figlio e successore di Carlo Magno, Ludovico il Pio, accorda agli ebrei situazioni di vero privilegio nel governo del paese e nel commercio, oltre alla libertà totale nell'ambito religioso. Atteggiamento che sta alle radici del conflitto con il vescovo Agobardo di Lione.

Al termine di questo ragguaglio sulla controversia e sulla legislazione antiebraica dal 430 al 1096, possiamo trarre alcune conclusioni basandoci sulle migliori conoscenze attuali in proposito[52]. La controversia teologica, come tale, non sfocia nell'inimicizia. Prova ne sono i buoni rapporti protrattasi per lunghi periodi di tempo, anche quando perdura la controversia tra cristiani ed ebrei. Il primo tentativo di misure totalitarie si manifesta in Spagna con i re visigoti: Chiesa e Stato tentano di assorbire l'ebraismo, che ritrova la propria libertà grazie all'invasione musulmana. In Occidente, le due religioni vivono in un contesto competitivo di carattere missionario, mentre gli Stati cercano la propria unificazione sulla base del cristianesimo e fanno uso in tal senso del proprio potere. La competizione missionaria è indirizzata anzitutto ai pagani fatti schiavi; ciò che spiega in parte le decisioni conciliari[53].

[52] B. BLUMENKRANZ, *Anti-Jewish Polemics and Legislation in the Middle Ages: Literary Fiction or Reality*, in *Journ. Jew. Studies* XV (1964) 125-140, e in *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age*, London 1977, XXII; *Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, cit., 373-391.

[53] B. BLUMENKRANZ, *Kirche und Synagoge. Die Entwicklung im Westen zwischen 200 und 1200*, in *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* I, Stuttgart 1968, 84-135 e in *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age*, London 1977, XXIII. L'autore fa un'eccellente sintesi di dieci secoli di rapporti in Occidente.

IV. Dalle crociate all'espulsione degli ebrei dalla Spagna (1096-1492)

Gli storici di Israele considerano questi quattro secoli una 'valle di lacrime'. Mentre alla vigilia delle crociate gli ebrei vivono in una situazione confortevole, nei secoli seguenti vengono terrorizzati, espulsi, rifiutati come stranieri, Alla fine del secolo IX, Remigio d'Auxerre riafferma la tradizione paolina, che discolpa gli ebrei dalla crocifissione di Cristo, «di cui sono responsabili tutti i peccatori». Nel 1084, il vescovo Ruggero di Spira invita gli ebrei a stabilirsi nelle città e assicura loro protezione e privilegi[54]. Ma ecco che alla vigilia delle crociate l'Occidente ha una sensazione di complicità tra ebrei e musulmani, ai quali si sono alleati di fatto più volte. Così nel 1096, agli inizi della prima crociata, mentre i cavalieri, i monaci e i contadini si preparano a liberare la Terrasanta dai musulmani, l'opinione pubblica si volge contro gli ebrei e i signori feudali passano all'attacco.

1. *Gli ebrei nella cristianità occidentale*

a) Roma e l'Italia: tolleranza

A partire da papa Callisto II (1119-1124) viene promulgata a Roma una *Constitutio pro judaeis*, rinnovata poi regolarmente. Negli Stati pontifici, essa garantisce agli ebrei di usufruire dei diritti accordati e ingiunge ai cristiani di rispettarli. Proibisce il battesimo forzato, permette la celebrazione delle festività ebraiche; protegge i cimiteri ebraici e scomunica i contravventori. Nondimeno il testo fa riserve nei confronti degli ebrei «che complottino contro la religione cristiana»[55]. Le decisioni di Gregorio Magno continuano a influire sulla legislazione ecclesiastica. Nel *Decretum* del 1148, Graziano inserisce il testo che proibisce agli ebrei di possedere schiavi cristiani o di esercitare autorità sui cristiani.

A Roma e in Italia, la situazione degli ebrei resta confortevole e tranquilla per tutto il Medioevo. Gli storici hanno dimostrato che Roma è sempre stata per gli ebrei un'oasi di pace[56]. Fin dal secolo XII gli ebrei partecipano alla processione dell'incoronazione del pontefice, gli presentano il

[54] B. Blumenkranz, *Juifs et chrétiens*, cit., 39.

[55] S.W. Baron, *Histoire d'Israël* IV, cit., 6-8.

[56] Rodocanachi, *Les juifs et le Saint-Siège*, Paris 1891; L. Poliakov, *Histoire de l'antisémitisme* I, cit., 465-479, spiega che la storia della comunità ebraica di Roma è rimarchevole sotto vari aspetti.

rotolo della Legge e ne ricevono il rinnovamento dei relativi diritti e privilegi. I rapporti tra ebrei e cristiani sono buoni. Tali condizioni di favore sono sempre esistite negli Stati pontifici, compresa Avignone. Ogni antisemitismo è bandito, grazie alla politica di tolleranza del papato. La Chiesa si oppone alla supremazia degli ebrei sui cristiani, ma ne protegge i diritti fondamentali. Nondimeno non si esita a ricordare la cocciutaggine e l'accecamento del popolo di Israele, pur chiudendo gli occhi su certi regolamenti più severi[57].

b) La Spagna delle tre religioni monoteiste

In Spagna gli ebrei vengono a trovarsi in una situazione particolare. A partire dall'invasione musulmana del 711, sono presenti in Spagna tre monoteismi[58]. La conquista del paese da parte dell'islam favorisce gli ebrei per due ragioni: in primo luogo, per la tolleranza dei musulmani verso di loro; in secondo luogo, per il loro inserimento negli Stati musulmani, che permette loro di stabilire contatti diretti anche con le scuole d'Oriente. Grazie a ciò, gli ebrei spagnoli posseggono testi masoretici affidabili e contatti sicuri con le fonti talmudiche[59]. A Córdova, a Toledo, a Granada, gli ebrei conoscono un irradiamento intellettuale senza precedenti in filosofia, nelle matematiche, nell'astronomia, nella medicina. L'ebraismo diventa anche una riserva di ordine spirituale. Maimonide (1135-1204) sarà chiamato «luce dell'Oriente e dell'Occidente»[60]. Tra il 1260 e il 1280, Mosè di

[57] E.H. FLANNERY, *L'angoisse des juifs*, cit., 146-151; C. ROTH, *The History of the Jews in Italy*, Philadelphia 1946, 177; M.I. DIMOT, *Les juifs, Dieu et l'histoire*, Paris 1964, 223-274.

[58] L. SUAREZ-FERNANDEZ, *Les juifs espagnols au Moyen Age*, Paris 1983; V. MALKA, *Les Juifs sépharades*, PUF, Paris 1986; L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme* I, Paris 1981, 93-228: «L'Espagne des trois religions».

[59] Con il termine *sépharad* la Bibbia designa il continente iberico. A partire dal secolo XIV, gli ebrei spagnoli sono chiamati sefarditi, termine che li distingue dalla comunità ashkenaziti costituita dai discendenti degli ebrei dell'Europa centrale e orientale. Si dà il nome di *massoreti* ai rabbini che, dal VI al X secolo, si sono dedicati a fissare il testo della Bibbia fin nei minimi particolari. I marrani sono gli ebrei battezzati forzatamente in Spagna nel 1391 e in Portogallo nel 1497. La *Mishnah* è la raccolta di sentenze della *torāh* orale, compilata verso gli anni 200-220 d.C. da Yehûdah ha-Nassi. Il *Talmud* è il commento sviluppato della *Mishnah*. Esistono due *Talmud*, quello di Gerusalemme e quello di Babilonia.

[60] H. SÉROUYA, *Maimonide. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris 1951; J. VAJDA, *Introduction à la pensée juive au Moyen Age*, Paris 1957; G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, Paris 1974.

León, in Spagna, redige lo *Zohar*, uno dei vertici della mistica ebraica[61]. Sotto i fanatici musulmani almohadi, il rifiuto di convertirsi all'islam porta gli ebrei a emigrare in massa nei regni cristiani di Castiglia, Aragona, León, Navarra e nel Portogallo, dove godono di grande considerazione e rendono partecipe la Spagna cristiana dell'egemonia spirituale e culturale del mondo ebraico. Sotto Alfonso VIII (1158-1214), lottano con i cristiani per la difesa di Toledo contro i musulmani almohadi. Nei secoli XIII e XIV gli ebrei spagnoli toccano il vertice della loro gloria e influenza. Ma a partire dal 1378 le cose cambiano: Ferrando Martínez, arcidiacono di Siviglia, assume la guida di una campagna contro le dottrine, le ricchezze e le attività degli ebrei, benché ripetutamente biasimato dall'arcivescovo. Nel 1391 riesce a sollevare la plebaglia e a provocare il saccheggio della *judería* (il quartiere ebraico). A dispetto della polizia regia e dell'intervento delle autorità religiose, il movimento si estende come un flagello.

c) La bufera delle crociate

Nel 1096, al tempo dell'organizzazione della prima crociata, varie bande guidate da signori francesi e tedeschi si mettono a spogliare gli ebrei con ricatti, saccheggi e minacce[62]. Il 3 maggio 1096, il vescovo Giovanni di Spira riesce a salvare gli ebrei dal massacro. Ma a Worms il vescovo Adalberto non riesce a opporsi alle orde scatenate e si verifica una carneficina. Viene poi la volta di Colonia, di Magonza e di Praga. Vescovi e cristiani tentano di proteggere gli ebrei; ma la soldataglia dei principi feudali ha spesso l'ultima parola. Nel corso della seconda crociata, malgrado l'intervento dell'arcivescovo Enrico di Magonza e di san Bernardo, entrambi protettori degli ebrei, si perpetrano massacri analoghi. E durante l'intero corso delle crociate gli ebrei devono subire saccheggi e massacri, talvolta provocati dalla diffamazione di omicidio rituale e dall'accusa di usura. Le loro ricchezze tentano i signori e le popolazioni povere, sprovviste di tutto. Per molti ebrei tedeschi e francesi i due secoli delle crociate segnano il periodo della sventura. E i tre anni della peste nera (1347-1350) costituiscono un'al-

[61] G. SCHOLEM, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986; *La kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980. Si può vedere l'articolo di F. SECRET, *Kabbale*, in *Encyclopedia Universalis* X, Paris 1985, 752-756; A. SAFRAN, *La cabale*, Paris 1979³ [trad. it., *La kabbalà*, Carucci, Roma 1981].

[62] S.W. BARON, *Histoire d'Israel* IV, cit., 100-169; L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme* I, cit., 241-266; FR. DE FONTETTE, *Histoire de l'antisémitisme*, cit., 45-56.

tra tragedia: la plebaglia accusa gli ebrei di avvelenamento delle sorgenti e lo scenario di crociata dilaga ancora una volta in Francia, Polonia, Germania, Austria.

2. *La controversia ebraico-cristiana*

Le discussioni si prolungano in Oriente e in Occidente. In Oriente sono assai più contenute, per la situazione di particolare minoranza dei cristiani in ambiente musulmano. In Occidente, la controversia si sviluppa soprattutto in Francia e Spagna[63]. Tra i cristiani, una parte delle iniziative è dovuta ai convertiti dall'ebraismo. Si hanno discussioni pubbliche e solenni a Parigi, Barcellona, Tortosa. In Spagna, in virtù degli ordini regi, gli ebrei sono obbligati ad ascoltare i loro correligionari convertitisi al cristianesimo. La situazione si va ripetendo di frequente nei secoli XII e XIII; non senza pericolo per i cristiani, visto che alcuni controversisti ebrei sono molto eruditi e abilissimi. Tommaso d'Aquino ha tracciato con chiarezza le regole da seguire nelle discussioni pubbliche tra cristiani ed ebrei[64].

Anche la controversia scritta è molto attiva. I cristiani sviluppano, prima di tutto, l'argomento profetico in tutte le sue forme, e Daniele e Isaia ottengono commenti di lunghezza eccezionale. Ma è il fatto stesso della Chiesa il punto che maggiormente interessa i controversisti. La divinità della Chiesa diventa il tema centrale delle discussioni: il suo fondatore, la sua rapida espansione, l'eccellenza della sua morale, il trionfo della croce. Una letteratura nuova proviene dagli ebrei convertiti. Ci troviamo davanti a serie di «Confessioni» analoghe a quelle di Agostino, e il cui influsso si rivela notevole. Accanto a questo lavoro positivo non mancano gli aspetti polemici, di difesa della Trinità e della vita e morte di Cristo; nella polemica affiora la nuova venatura dell'offensiva scatenata contro i libri ebraici, e particolarmente contro il *Talmud*, a causa di certi suoi passi anticristiani.

Nella discussione, sia orale che scritta, i francescani e i domenicani intervengono in misura massiccia. Vari ebrei convertiti entrano nei due

[63] F. VERNET, *Juifs (controverses avec les)*, in DThC VIII/2, Paris 1925, 1887-1894, pubblica la lista dei documenti dell'epoca. Giova ricordare un altro articolo di F. VERNET, *Juifs et chrétiens*, in *Dict. Apolog.* 2, Paris 1911, 1651-1764. Questo grande lavoro, pur invecchiato, resta utilissimo per l'abbondante bibliografia antica e per la puntualizzazione delle discussioni del secolo XIX. I due articoli di Vernet citati sono i primi studi sui rapporti tra i cristiani e gli ebrei nel corso della storia. In *Dict. Apolog.*, 1749-1751, Vernet pubblica la lista delle opere di controversia dal 313 al 1500.

[64] *Summa theol.*, IIa IIae, q. 10, a. 7.

ordini. Grazie a loro, il clero e i monaci vengono iniziati alla letteratura rabbinica e dalle loro file escono polemisti colti, capaci di confutare il *Talmud*. La creazione di sei scuole di lingue orientali, a seguito del concilio di Vienne (1311), permette ai controversisti di studiare l'ebraico, l'arabo e la letteratura talmudica. I secoli XIII, XIV e XV sono secoli di intense discussioni religiose ebraico-cristiane. Se uomini come san Bernardo, Nicola Cusano e Raimondo Lullo si mostrano veramente fraterni nei confronti degli ebrei, altri controversisti sono più duri. Come nel caso di Pietro il Venerabile e di Amolone. Con la fondazione dei domenicani e dei francescani, la discussione ebraico-cristiana assume i due orientamenti diversi della controversia e della missione[65].

3. Il Decreto di espulsione *del 1492*

La legislazione ecclesiastica, in vigore fin da Gregorio Magno (590-604), subisce una modifica con Innocenzo III (1198-1216). Di carattere energico, quest'ultimo tenta di sottrarre la Chiesa al potere politico. Pur rinnovando la *Constitutio pro judaeis*, formulata da Nicola II nel 1061, nutre il sospetto che gli ebrei sostengano l'eresia degli albigesi e vigila sull'applicazione rigorosa della clausola della *Constitutio* che recita: «saranno esclusi dal beneficare di queste protezioni gli ebrei che complottino contro la fede cattolica». Nel 1215, durante il concilio Lateranense IV, Innocenzo III legifera contro l'usura, sui debiti verso gli ebrei e sul costume particolare degli ebrei imposto fin dal secolo IX nei paesi musulmani[66].

Le questioni finanziarie preoccupano i prìncipi, per tutto il secolo XIV, diventando occasione di non pochi conflitti con gli ebrei. Nel 1386, la comunità ebraica viene espulsa da Strasburgo. La Germania prosegue nella linea già iniziata dall'Inghilterra nel 1290. Nel 1394, anche la Francia ordina l'espulsione degli ebrei. Il 31 marzo 1492 i re cattolici spagnoli Ferdinando ed Isabella firmano a Granada l'*Editto di espulsione*. Il testo

[65] Per la controversia, si veda B. BLUMENKRANZ, *Vie et survie de la polémique antijuive*, in *Studia patristica* I, Berlin 1957 e *Juifs et chrétiens. Patristique et Moyen Age* XVIII, London 1977. Per la missione, si veda S. DELACROIX (ed.), *Histoire universelle des missions catholiques* I, Paris 1956, 196-200. Un buon compendio di tutto questo periodo in E.H. FLANNERY, *L'angoisse des juifs*, Tours 1969, 110-169. Per lo studio di questa documentazione medievale, si può vedere J. DE GHELLINCK, *Patristique et Moyen Age* II, Paris-Bruxelles 1961, e F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII^e^ siècle*, Paris-Louvain 1966.

[66] L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme* I, cit., 1981, 259-262.

della legge concede agli ebrei tre mesi per lasciare il paese; possono restare solo coloro che si convertono. Siamo ormai nell'èra del ghetto[67].

Conclusioni

Pur succintamente, abbiamo cercato di descrivere a grandi linee i rapporti intercorsi tra i cristiani e gli ebrei in oltre dieci secoli. I due aspetti da un ben distinguere riguardano, da un lato, le situazioni politiche e, dall'altro, l'incontro e la discussione tra ebrei e cristiani. Anche se le situazioni politiche sono assai differenti, il loro influsso sulle controversie e sui rapporti tra ebrei e cristiani è tutt'altro che trascurabile. Non si sfugge al peso delle legislazioni. Molte date hanno un valore significativo: egira, nel 622; la conquista della Spagna da parte dei musulmani, nel 711; la prima crociata, nel 1096. L'espulsione degli ebrei spagnoli nel 1492 segna la fine di un'epoca.

Nell'ambito della discussione religiosa, il *Trattato contro gli ebrei* di Agostino inaugura una nuova èra, per il suo forte impatto sulla teologia medievale. Purtroppo, però, il pensiero agostiniano viene deformato di secolo in secolo. Ispirata alla teologia paolina, la sua tesi geniale del 'popolo-testimone' viene reinterpretata come colpevolizzazione di Israele, influenzando in maniera del tutto negativa un certo numero di controversisti. Anche i testi patristici antichi (Tertulliano, Crisostomo, Teodoreto) vengono riutilizzati. A partire dalla comparsa in Occidente, attraverso le grandi scuole ebraiche andaluse, della letteratura rabbinica e talmudica di provenienza orientale, la polemica non si attiene più al piano strettamente biblico, ma riveste l'aspetto nuovo di critica degli scritti ebraici, sempre meglio conosciuti mediante gli eruditi ebrei convertiti, che passano alla Chiesa con i loro beni e i loro libri. I secoli XIII e XIV sono testimoni di una attività letteraria intensa, favorita dalla prospettiva missionaria dei francescani e dei domenicani incaricati della missione della Chiesa presso gli ebrei. Anche i grandi teologi sono invitati a intervenire.

I testi legislativi e gli scritti dei controversisti e dei polemisti, non meno degli avvenimenti di questi dieci secoli di storia, ci permettono di cogliere i differenti aspetti del rapporto tra cristiani ed ebrei nella vita quotidiana. Fino alla vigilia delle crociate, tali rapporti sono buoni. L'ebreo conserva il

[67] Testo del decreto e storia della sua applicazione in V. MALKA, *Les juifs sépharades*, Paris 1986, 117-124 e in L. SUAREZ-FERNANDEZ, *Les juifs espagnols au Moyen Age*, Paris 1983, 282-304 (bibl., 337-346).

privilegio di restare se stesso, di praticare la propria religione e il proprio modo specifico di vita: la tradizione cristiana, proveniente da Paolo e passata per Agostino e Gregorio Magno, resta ben salda. Popolo intelligente, esperto in molti campi e particolarmente negli affari, gli ebrei diventano molto ricchi, fino a diventare i banchieri dell'Occidente. Ma le crociate si volgono per loro in catastrofe. Eccitata da gente senza mandato e guidata da avventurieri e briganti, la plebaglia si precipita sugli ebrei e sulle loro ricchezze con saccheggi, vessazioni, massacri, che si vanno moltiplicando nel periodo delle crociate. Sfruttate a fini politici o poco chiare, le accuse di usura, di assassinio rituale, di avvelenamento delle sorgenti sono all'origine del deterioramento del clima sereno che aveva contrassegnato la cristianità fino al secolo XI.

Il genocidio organizzato dalla Germania nazista ha sensibilizzato Israele i suoi scrittori, i suoi teologi e i suoi storici – sul passato, e particolarmente sulla situazione vissuta dagli ebrei in Occidente, nei secoli del Medioevo. Una rilettura dei testi dei controversisti e polemisti cristiani tende ad affibbiare a questi scritti, e alle relative discussioni, un ruolo politico esagerato nella genesi dell'antisemitismo moderno. I lavori notevoli di B. Blumenkranz mostrano quanto sia importante uno studio sistematico, storico e critico. Bisogna evitare ogni controsenso storico, che guardi a questi testi e autori con gli occhi e con la sensibilità dei testimoni del genocidio avvenuto nel nostro secolo. Ogni testo, ogni autore e ogni discussione vanno collocati nel quadro storico, politico, sociale e religioso della sua epoca. Bisogna anche guardarsi dallo studiare solo un versante della controversia, cristiano o ebraico che sia: cosa particolarmente importante quando si tratta di testi polemici, in cui è spesso presente una parte di aggressività reciproca che va precisata, capita, spiegata. Agli studi medievali resta ancora aperto un vasto campo di ricerche.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

I. ABRAHAMS, *Jewish Life in the Middle Ages*, Meridian, New York 1960.

H. ARENDT, *Antisemitism*, New York 1974 [trad. it., *L'antisemitismo*, Bompiani, Milano 1978].

C. AZIZA, *Tertullien et le judaïsme*, Les Belles Lettres, Paris 1977.

S.W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, Columbia University Press, New York 1952.

B. BLUMENKRANZ, *Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-*

christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten, Basel 1946; 2ª ed., Et. August., Paris 1973.

ID., *Juifs et chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton, Paris-den Haag 1960.

ID., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, Mouton, Paris-den Haag 1963.

ID., *Juifs et chrétiens. Patristique et moyen âge*, Variorum Repr., London 1977.

I.M. CHOUCROUN, *Le judaïsme. Doctrines et préceptes*, PUF, Paris 1951.

A. CHOURAQUI, *Histoire du judaïsme*, PUF, Paris 1957, 1986[8] [trad. it., *Storia del giudaismo*, a cura di R. Tonetti, Gribaudi, Milano 2002].

ID., *La pensée juive*, Paris 1965, 1975[3] [trad. it., *Il pensiero ebraico*, Queriniana, Brescia 1991].

J. COHEN, *The Friars and the Jews*, Ithaca, New York 1982.

FR. DE FONTETTE, *Histoire de l'antisémitisme*, PUF, Paris 1982.

M.I. DIMONT, *Jews, God and History*, Mentor, New York 1994[2].

M. ELIADE, *Le prove del Giudaismo dall'apocalisse all'esaltazione della tōrāh*, in *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. II, Sansoni editore, Firenze 1986, 249-277 (bibl., 480-488).

Enciclopedia delle religioni, diretta da M. Eliade, *Ebraismo*, vol. 6. Ed. tematica europea a cura di D. COSI, L. SAIBENE, R. SCAGNO, Città Nuova, Jaca Book, Milano 2003.

ENCYCLOPAEDIA JUDAICA, 16 voll., Jerusalem 1971.

E.H. FLANNERY, *The Anguish of the Jews. Twenty-three Centuries of Antisemitism*, prefazione di J.M. Oesterreicher, Macmillian, New York 1965.

S.D. GOITEIN, *Jews and Arabs. Their Contacts through the Ages*, Schocken Books, New York 1955 [trad. it., *Ebrei e arabi nella storia*, a cura di E. La Vecchia, Jouvence, Roma 1980].

M. HAY, *Europe and the Jews*, Beacon Press, Boston 1961.

J. HIGHAM, *Anti-Semitism in the Gilded Age*, Anti-defamation League, New York 1957.

J. ISAAC, *Genèse de l'antisémitisme*, Calmann-Lévy, Paris 1956.

ID., *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Cahiers de Fanjeaux 12, Toulouse 1977.

P. LAPIDE, *The Last three Popes and the Jews*, Souvenir Press, London 1967 [trad. it., *Roma e gli ebrei. L'azione del Vaticano a favore delle vittime del nazismo*, a cura di L. Lax, Mondadori, Milano 1967].

P. LENHARDT, *Il Giudaismo e la vita ebraica. Fede e pratica*, in J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 5, Jaca Book-Massimo, Milano 1993, 109-137.

F. LOVSKY, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Albin Michel, Paris 1955.

FR. MICHELINI TOCCI, *Il Giudaismo medievale e moderno*, in *Storia delle religioni*, a cura di P. TACCHI VENTURI, G. CASTELLANI, UTET, Torino 1971, 731-790.

V. NIKIPROWETZKY (a cura di), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Presses Univ., Lille 1979.

M. OLENDER (ed.), *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, Complexe, Paris 1981.

J. PARKES, *The Jew in the Medieval Community*, Soncino, London 1938.

ID., *Conflict of the Church and Synagogue*, Meridian, New York 1961.

ID., *A History of Jewish People*, Quadrangle, Chicago 1962 [trad. it., *Gli ebrei e la diaspora*, a cura di A. D'Anna, Mondadori, Milano 1966].

A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus. Histoire politique*, Desclée de Brouwer, Paris 1981 [trad. it., *Il mondo ebraico al tempo di Gesù*, Borla, Roma 1983].

E. PICARD, *Synthèse de l'antisémitisme*, Phalange, Bruxelles 1941.

L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme* I, *Du Christ aux Juifs de cour*, 1956; II; *De Mahomet aux Marranes*, 1961; III, *De Voltaire à Wagner*, 1968; IV, *L'Europe suicidaire*, 1977, Calmann-Lévy, Paris, 3ª ed. in due volumi, 1981 [trad. it., *Storia dell'antisemitismo* I, *Da Cristo agli ebrei di corte*, La Nuova Italia, Firenze 1984; II, *Da Maometto ai Marrani*, La Nuova Italia, Firenze 1974; III, *Da Voltaire a Wagner*, La Nuova Italia, Firenze 1976].

ID., *Le mythe aryen. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calmann-Lévy, Paris 1971.

ID., *Les juifs et notre histoire*, Flammarion, Paris 1973.

K.H. RENGSTORF, J. VON KORZFLEISCH, *Kirche und Synagoge*, 2 voll., Klett, Stuttgart 1968-1970.

A. SAFRAN, *La cabale*, Payot, Paris 1979 [trad. it., *La Kabbalà*, Carucci, Roma 1981].

H.J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1949.

G.G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, Calmann-Lévy, Paris 1974.

ID., *Die jüdische Mystik in ihren Hauptstromungen*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1980 [trad. it., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, 1957, introduzione e aggiornamento bibliografico di G. Busi, Einaudi, Torino 1993].

M. SIMON, *Verus Israël. Etude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Éditions de Boccard, Paris 1964.

G. STEMBERGER, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, C.H. Beck, München 1982 [trad. it., *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 1999].

ID., *Das klassische Judentum. Kultur und Geschichte der rabbinischen Zeit (70 n. Chr. bis 1040 n. Chr.)*, C.H. Beck, München 1979 [trad. it., *Il giudaismo classico. Cultura e storia del tempo rabbinico (dal 70 al 1040)*, a cura di D. e L. Cattani, Città Nuova, Roma 1991].

L. STRAUSS, *Persecution and the Art of Writing*, University of Chicago Press, Chicago-London 1988 [trad. it., *Scrittura e persecuzione*, a cura di G. Ferrara, F. Profili, presentazione di G. Ferrara, Marsilio, Venezia 1990].

Studies in Christianity and Judaism. Etudes sur le christianisme et le iudaïsme, 3 voll., Wilfried Laurier Press, Waterloo-Ontario 1981-1986.

L. SUÁREZ-FERNÁNDEZ, *Judíos españoles en la Edad Media*, Rialp, Madrid 1980.
G. TAMANI, *Il Giudaismo nell'età tardo-antica*, ID., *Il Giudaismo nell'età medievale*, 108-158, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 2, *Ebraismo e Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 1995.
F. VERNET, *Juifs (controverses avec les)*, in *Dict. Th. Cath.* VIII/2, Paris 1925, coll. 1870-1914 (con bibliografia delle fonti).
ID., *Juifs et chrétiens*, in *Dict. Apol. Foi Cath.* II, Paris 1915, coll. 1651-1764.

Capitolo dodicesimo
I CRISTIANI NELLA BUFERA DELLE RELIGIONI DUALISTE MEDIEVALI

A partire dal secolo XII, la Chiesa si trova davanti a un movimento religioso dualista, nel quale i teologi avvertono reminiscenze gnostiche e manichee. Essa si impegna in una lotta a corpo perduto contro queste formazioni e insediamenti dualisti, che qualifica eretici. L'esame delle dottrine e del comportamento dei loro seguaci mostra che non si ha a che fare con delle 'eresie' nel senso usuale del termine, bensì con una vera religione dualista, diversa dal cristianesimo e distinta dal rigoglio medievale dei gruppuscoli eretici[1].

Questo movimento religioso non si limita all'ideologia dualista, ma organizza la comunità dei seguaci in forme ecclesiali, con ministri, capi e uno specifico culto. Sono infatti da distinguere, da un lato, il dualismo filosofico (che professa l'esistenza di due princìpi opposti) e, dall'altro, il dualismo religioso, che si concretizza in forme storiche ben definite, con proprie credenze, miti e strutture fondate su due princìpi contrapposti che si combattono tra loro, dividendo il mondo in due distinte realtà: tutte questioni che sono state riprese in considerazione dalla ricerca più recente[2].

[1] E. AEGERTER, *Les hérésies du Moyen Age*, Paris 1939, non distingue abbastanza chiaramente tra eresia e religione.

[2] S. PÉTREMENT, *Le dualisme dans l'histoire de la philosophie et des religions*, Paris 1946[3], e *Le dualisme chez Platon, chez les gnostiques et les manichéens*, Paris 1947, 1982[2]. La scuola di Bianchi stabilisce una distinzione netta tra il dualismo filosofico e il dualismo religioso: U. BIANCHI, *Il dualismo religioso*, Ed. dell'Ateneo, Roma 1983 (ed. rived.) e *Dualism*, in *The Encyclopedia of Religion* IV, New York 1987, 506-512, Jaca Book, vol. 1, 1993, 236-242; M.V. CERUTTI, *Dualismo e ambiguità*, Roma 1981. Sull'origine del dualismo cataro, si veda A. BORST, *Les cathares*, cit., 55-61.

Lo scontro tra il cristianesimo e la religione dualista medievale non si limita alla controversia e alle discussioni; dà infatti luogo all'intervento di una istituzione specifica, l'Inquisizione, e a una vera guerra di religione. Questi dati giustificano la specificità del presente capitolo.

I. LE ORIGINI ORIENTALI DELLA RELIGIONE DUALISTA

1. *Il problema delle origini*

La religione dualista medievale comporta differenti formazioni, che hanno ricevuto diverse denominazioni nel corso della storia. Si parla di catari, albigesi, pauliciani, bogomili, valdesi, patarini, bugri. Nella seconda metà del secolo XII un atto di Nicola, vescovo di Cambrai (1164-1167), registra la condanna pronunciata dai vescovi di Colonia, Treviri e Liegi contro un certo chierico Giona, «convinto dell'eresia dei catari»[3]. Il vocabolo, di origine greca, significa 'puro' (*katharós*). La tendenza attuale delle ricerche designa col termine diversi gruppi di questa religione dualista. In tal senso si parla di religione dei catari e di storia del catarismo. Senza per questo rinunciare ai nomi di vari suoi gruppi storici, come i pauliciani, i bogomili e gli albigesi.

Non è facile descrivere la religione catara, e ancor meno scrivere una storia dei catari. Molti autori recenti sono nondimeno arrivati a chiarire i dati e a presentare alcune sintesi assai utili per i ricercatori[4]. I contemporanei erano consapevoli dell'unità storica del movimento, diffuso in Bulgaria, a Bisanzio, in Renania, nelle Fiandre, in Lombardia, in Francia e nei Balcani. I documenti più numerosi sfuggiti alle fiamme provengono dalla Linguadoca e datano ai secoli XIII-XIV. Si tratta di atti provenienti dalle procedure dell'Inquisizione e redatti minuziosamente. Nel catarismo ciascuna Chiesa restava indipendente. Tuttavia non mancavano vari collegamenti, tali da permetterci di seguire le tracce dell'espansione della religione dualista nel corso dei secoli XII e XIII.

[3] CHR. THOUZELLIER, *Cathares*, in *Encycl. Univers.* IV, Paris 1985, 379. L'articolo presenta una buona sintesi della storia del movimento cataro in Francia.

[4] A. BORST, *Die Katharer*, M.G.H. 12, Stuttgart 1953; New York 1963³ (trad. fr., *Les cathares*, Paris 1974): storia della ricerca, storia e religione dei catari, catarismo nel Medioevo e bibliografia; J. DUVERNOY, *La religion des cathares*, Toulouse 1976, 1986²; *L'histoire des cathares*, Toulouse 1979, 1986²; K. SASS, *Catari e catarismo*, in *Grande dizionario delle religioni*, Piemme, 1990, 291-297; A. BRENON, *I catari*, Firenze 1990.

2. *Le tracce orientali del paulicianismo*

Verso l'870, Pietro di Sicilia scrive una *Storia dei manichei, pure chiamati pauliciani*. Il testo ha portato i bizantini a confondere il manicheismo con il paulicianismo. La critica moderna ha chiarito il problema, mostrando che il movimento pauliciano ha avuto inizio in Armenia[5]. Suo fondatore è un certo Costantino di Mananali, di origine manichea, che tenta di conciliare le dottrine di Mani con il Nuovo Testamento. Da Eznik di Kolb (397-478) sappiamo che il manicheismo era molto diffuso in Armenia. I pauliciani riprendono il dualismo manicheo, dando al movimento l'accentuazione ideologica di rifiuto di qualsiasi autorità. Il movimento si divide in due tronconi. La corrente armena è segnata dal battesimo, e forse potrà essere meglio capita alla luce delle recenti scoperte sull'elcesaismo. La corrente bizantina, individuata da Pietro di Sicilia (che lo confonde con il manicheismo), veicola una cristologia docetista e un dualismo mitigato, sempre ispirato al manicheismo, o forse semplicemente al dualismo gnostico. Le dottrine pauliciane emigrano poi nei Balcani, propagandate da un movimento particolarmente attivo e missionario. Le misure repressive delle autorità bizantine provocano successivamente un'emigrazione in massa delle comunità pauliciane, che scelgono la Bulgaria come terra ospitale. Le dottrine sociali di rifiuto dell'autorità insegnate dal movimento trovano probabilmente una risonanza favorevole nelle popolazioni rurali, stanche e impoverite dalle guerre incessanti di queste regioni di frontiera. Può anche darsi che i signori bulgari, in guerra contro Bisanzio, non abbiano mancato di cogliere l'occasione per ricuperare queste forze nuove: il dato permetterebbe di capire il facile insediamento del paulicianismo come religione di queste regioni bulgare.

[5] Sul paulicianismo disponiamo di una buona documentazione: N.G. GARSOIAN, *The Paulician Heresy*, Paris 1967 (bibl., 241-255). Lo studio di Nina Garsoian ha chiarito il problema delle origini e dello sviluppo del paulicianismo in Armenia, permettendo di coglierne l'espansione nelle province orientali dell'impero bizantino. Un primo studio sulle fonti in H. GRÉGOIRE, *Les sources de l'histoire des pauliciens*, in *Acad. Royale Bull. Cl. Lett.* V, 22 (1936) 95-114, e V, 33 (1947) 289-324. Lavori recenti: CH. ASTRUC, W. CONUS-WOLSKA, J. GOUILLAR ET AL., *Les sources grecques pour l'histoire des pauliciens d'Asie mineure (texte critique et traduction)* e *L'histoire des pauliciens d'Asie mineure d'après les sources grecques*, in *Travaux et mémoires du Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines*, Paris, IV, 4 (1970) 1-177 e 5 (1973) 1-44. Articoli di sintesi: M. ADRIANI, *Pauliciani*, in *Enciclopedia delle religioni* IV, Vallecchi, Firenze 1972, 1553-1554 (con bibl.); K. SASS, *Pauliciens*, in *Dict. Relig.*, Paris 1985², 1289-1291, *Grande dizionario delle religioni*, Piemme, 1990, 1581-1583.

3. *La nascita del bogomilismo*

All'epoca del re Pietro (927-969), un prete bulgaro fonda una nuova setta, affine al dualismo pauliciano. L'informazione ci è data dal presbitero Cosma, che ha redatto uno *Slovo* (discorso) contro la recente «eresia di Bogomil», anch'egli prete:

> «Sotto il regno del buon cristiano l'imperatore Pietro, ci fu un prete di nome Bogomil 'degno della pietà di Dio', ma a dir vero indegno della pietà di Dio, che per la prima volta incominciò a predicare l'eresia nel paese della Bulgaria»[6].

Questi dati ci vengono confermati da altri documenti che parlano dell'eresia manichea ricevuta da Bogomil[7]. Siamo verso il 969-972. Alla luce delle varie informazioni, ci si chiede se non esistessero di fatto due sètte: quella degli oziosi, i perfetti, e quella degli altri, i credenti. A questi dati resta da aggiungere che la Bulgaria catara viene anche citata in alcune notizie di Lombardia, verso il 1200[8].

Il dualismo resta il tratto fondamentale delle dottrine bogomile. Il mondo è stato creato dal diavolo. Si predica la disobbedienza ai principi e ai capi religiosi. Si esige il rifiuto del lavoro manuale. Nel secolo XII, il movimento si diffonde nella Bosnia, dove probabilmente colma un vuoto religioso[9]. Nel 1350, il bogomilismo vi diventa religione di Stato. A partire però da questo momento le tracce del bogomilismo si perdono, mentre in Bulgaria il movimento assume un risvolto politico di opposizione a Bisanzio. L'islam, alla fine, occuperà l'intera regione ponendo termine al movimento.

[6] H.C. PUECH, A. VAILLANT, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre*, Paris 1945, 54.

[7] J. DUVERNOY, *L'histoire des cathares*, cit., 14-15.

[8] *Ibid.*, 22-26.

[9] FR. ŠANJEK, *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare, XII-XV^e^ siècles*, Paris-Louvain 1976, e J. DUVERNOY, *L'histoire des cathares*, cit., 47-72. Ecco di seguito alcuni titoli per lo studio del bogomilismo: F. DVORNIK, *Les Slaves, Byzance et Rome au IX^e^ siècle*, Paris 1926 e *Les Slaves. Histoire et civilisation de l'Antiquité aux débuts de l'époque contemporaine*, Paris 1970 [trad. it., *Gli slavi nella storia e nella civiltà europea*, Dedalo, Bari 1968]; D. ANGELOV, *Der Bogomilismus auf dem Gebiete des Byzantinischen Reiches*, Sofia 1948; D. OBOLENSKY, *The Bogomils*, Cambridge 1948; A. BORST, *Les cathares*, Paris 1975, 61-65; B. PRIMOV, *Les Bougres. Histoire du pope Bogomil et de ses adeptes*, Paris 1975; K. SASS, *Les Bogomiles*, in *Dict. Relig.*, Paris 1985², 180-193, *Grande dizionario delle religioni*, Piemme, 1990, 234-236.

4. *Dualismo pauliciano-bogomilo e manicheismo*

La questione che si pone riguarda le autentiche radici manichee del paulicianismo e del bogomilismo. S. Runciman parla di manicheismo medievale, ovvero di un'cresia dualista cristiana[10]. Egli sostiene che il manicheismo costituisce una religione diversa dal paulicianismo, dal bogomilismo e dal catarismo, dottrine alle quali dedica la sua ricerca. Resta però il fatto che per il clero medievale, sia orientale che occidentale, i dualisti erano considerati manichei.

Allo stato attuale delle ricerche, non si riesce ancora a determinare con precisione quale ruolo abbia svolto un'altra dottrina dualista, quella dei messaliani, nella nascita dello stesso paulicianismo[11]. Il messalianismo appare in Mesopotamia e in Siria nel corso del secolo IV. Si tratta di una corrente dualista fortemente centrata sull'ascesi, e che ha tutta la parvenza di un ramo del vasto movimento che ha preso il nome di 'encratismo'. Le scoperte recenti di vari testi gnostici e manichei permettono di chiarire meglio l'insieme delle tradizioni encratiche del Vicino Oriente, dell'Egitto e della Mesopotamia[12]. Le dottrine messaliane insegnano il rifiuto del lavoro manuale e il culto della povertà, allo scopo di liberare l'anima prigioniera del demonio.

I teologi di Bisanzio hanno conglobato queste diverse dottrine nella loro polemica antimanichea. Fozio, patriarca di Costantinopoli, e il suo contemporaneo Pietro di Sicilia hanno redatto trattati contro i manichei. Particolarmente Fozio (820-891) si mostra intraprendente contro coloro che qualifica 'manichei', e che di fatto corrispondono ai pauliciani[13]. Per confutarli, studia con cura le dottrine di Mani. È questa importante letteratura bizantina sui pauliciani e i bogomili, chiamati manichei, a spiegare la

[10] S. RUNCIMAN, *Le manichéisme médiéval. L'hérésie dualiste dans le christianisme*, trad. fr., Paris 1949.

[11] A. GUILLAUMONT, *Messaliens*, in *Dict. Spir.* X/2, Paris 1980, 1074-1083 (bibl., 1082-1083 e nel corpo dell'articolo, fatta dal migliore specialista attuale).

[12] U. BIANCHI (ed.), *La tradizione dell'enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Roma 1985: opera fondamentale per lo studio dell'encratismo; L. CIRILLO, A. ROSELLI, *Codex Manichaicus Coloniensis. Atti del Simposio internazionale*, Cosenza 1986. Accanto a queste due summe, esiste un'abbondante bibliografia offerta da G. BLOND, *Encratisme*, in *Dict. Spir.* IV/1, Paris 1960, 628-642.

[13] Su Fozio, l'opera classica resta quella di J. HERGENRÖTHER, *Photius, Patriarch von Konstantinopel*, 3 voll., Regensburg 1867-69; F. DVORNIK, *The Photian Schism: History and Legend*, Cambridge 1948: opera eccellente con bibliografia esaustiva.

confusione durata a lungo in Oriente e in Occidente. Tutti i seguaci di dottrine dualiste vengono designati come 'manichei'. I molti manoscritti degli *Acta Archelai*, compilati nei secoli XI e XII, mostrano che la lotta contro il catarismo assume l'andatura dell'antica controversia contro i manichei[14]; e ci fa quindi capire la presenza frequente del termine 'manicheo' nella lotta contro i catari.

II. La religione dualista in Occidente

1. *L'origine bogomila del catarismo occidentale*

Il movimento cataro compare in Occidente agli inizi del secolo X. Lo ritroviamo dapprima nelle cronache e negli epistolari. Il numero degli aderenti va aumentando fortemente e nel 1140 appare il *Tractatus adversus Petrobrusianos* dell'abate di Cluny Pietro il Venerabile[15]. Le lettere, i sermoni, i trattati dogmatici si vanno moltiplicando: si cerca di parare il pericolo, di informare la Chiesa, di spaventare i cristiani. Tra il 1144 e il 1147, Bernardo di Chiaravalle impugna il nuovo errore, dopo aver incontrato di persona alcuni membri della setta. Nel *Sermone sul Cantico dei Cantici*, anatematizza l'eresia. Ormai la polemica divampa, e affronta specificamente le tesi catare. Inizia con Ecberto di Schönau, presso Treviri, che nel 1163 pronuncia tredici *Sermoni contro i catari*. A partire da questa data ci è possibile seguire lo sviluppo del catarismo in Occidente[16].

La riforma del papa Gregorio VII (1073-1085), tesa a mettere ordine nella Chiesa e nel clero e a liberare la Chiesa dal potere civile, provoca la famosa 'lotta delle investiture'. Il movimento eretico prende corpo nel corso della riforma, che si perpetua lungo la prima metà del secolo XII[17].

[14] C.H. Beeson, ed. critica di *Hegemonius. Acta Archelai*, G.C.S., Leipzig 1905; L. Traube, *Acta Archelai*, in *Sitz. kais. Akad. Wiss. ph. Hist. Kl.*, München 1903, 533-539 presenta un buono scorcio dell'interesse medievale per gli *Acta Archelai*, ogni volta che riaffioravano errori dualisti.

[15] J. Leclercq, *Pierre le Vénérable*, Saint Wandrille 1946: una buona analisi del trattato alle pp. 357-367.

[16] A. Borst, *Les cathares*, cit., 9-13 e 65-72, presenta una buona documentazione sui primi missionari del dualismo cataro in Occidente. Si veda anche K. Sass, *Cathares et catharisme*, in *Dict. Rel.*, Paris 1985², 240-245 [trad. it. cit.].

[17] A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne (1057-1125)*, in *Histoire de l'Eglise* VIII, Paris 1946 [trad. it. cit.]; si veda anche J. Le Goff, *Le christianisme médiéval en*

Mentre nelle province occidentali e in Italia regna una grande agitazione, arrivano i primi catari. Nel 1143, a Bisanzio, l'imperatore Manuele Comneno espelle i bogomili. La seconda crociata sta allora marciando verso l'Oriente, ed è molto probabile che si siano verificati incontri tra i gruppi missionari bogomili e i crociati. Varie comunità di entusiasti rifluiscono verso la Francia, la Germania e l'Italia, trovando buona accoglienza presso il clero e i fedeli. I 'nuovi eretici', dotati di propri vescovi, si insediano nella Renania, nella Champagne e nel sud della Francia, e presto anche in Lombardia. Le prime organizzazioni catare si realizzano a Carcassone, Albi, Tolosa, Agen, in Germania, in Lotaringia, nella Champagne, nelle Mandre e nella Borgogna all'indomani della seconda crociata[18].

L'influsso di Bisanzio sembra chiaro. L'espulsione dei bogomili bizantini da parte di Comneno e il loro incontro con alcuni gruppi di crociati di ritorno dalla seconda crociata, di cui si va chiarendo lo smacco, spiega il passaggio rapido dall'Oriente in Occidente del movimento dualista di provenienza bulgara. Verso il 1176, Niceta, papa degli eretici di Costantinopoli, arriva in Francia e raduna presso Tolosa un concilio cataro di francesi e italiani, di cui ci restano gli *Atti.* Sono presenti sei Chiese: quelle di origine franca dell'Aquitania, quelle della Lombardia e quelle di Albi, Tolosa, Carcassone e Agen. Niceta consacra alcuni vescovi e organizza la nuova evangelizzazione. Il rituale bogomilo viene trasformato e adattato all'Occidente. Nondimeno si assiste presto a una scissione tra i catari francesi e quelli italiani, soprattutto insediati in Lombardia, che ricuperano altri gruppuscoli eretici italiani. Nel 1190, lo scritto *Interrogatio Johannis* diventa il documento ufficiale dei catari moderati lombardi[19].

2. *La Chiesa dualista di Occidente*

Esula dal nostro intento anche un semplice prospetto storico delle Chiese catare. Allo stato attuale, possediamo molti lavori ben documentati, che ci permettono di capire meglio le ragioni dell'espansione rapida del catarismo, e anche di seguire, l'espansione delle diverse Chiese. A. Borst ha

Occident du concile de Nicée (325) à la Réforme (début du XVI^e siècle), in *Histoire des Religions* II, Pléiade, Paris 1972, 749-856 (bibl., 856-868). Buono studio del movimento eretico medievale.

[18] J. DUVERNOY, *Histoire du catharisme*, cit., 83-150.

[19] A. BORST, *Les cathares*, cit., 86-95. Si veda anche lo studio di D. OBOLENSKY, *The Bogomils*, Cambridge 1948.

puntualizzato una serie di fattori sociali e psicologici: l'importanza dei movimenti contestatari nella Chiesa dei secoli XII-XIII; la debolezza del clero cattolico, che diventa bersaglio di una purezza morale ben maggiore; lo scandalo della ricchezza della Chiesa e dei principi, mentre il popolo vive in povertà[20]. I catari pretendono di apportare la riforma della vita religiosa, della morale e della vita economica, e di rispondere alle esigenze dell'epoca, orientando la loro ascesi verso un Assoluto.

J. Duvernoy ha soprattutto approfondito il movimento cataro nella sua espansione[21]. Alla fine del secolo XII esistono varie comunità catare in Germania e nella Lotaringia: a Liegi, Colonia, Besançon, Metz, Strasburgo. Nella Champagne, i concili di Reims del 1148 e 1157 scagliano l'interdetto contro i protettori degli eretici. Anche le Fiandre presentano molte tracce della presenza catara, ad Arras, Ypres, Cambrai. Nel 1235-1236, Roberto il Bugro, un cataro convertito al cattolicesimo, organizza una vera campagna repressiva sia contro i catari che contro gli usurai. Nel 1210, a Londra, vari eretici sono bruciati sul rogo. Agli inizi del secolo XIII, il catarismo ha ormai raggiunto una vasta penetrazione in Spagna ed è solidamente insediato in Italia, dove si contano molteplici obbedienze. Dalla metà del secolo XII, l'Occitania diventa la regione privilegiata della Chiesa dualista. Anche san Bernardo organizza predicazioni per mettere i cristiani in guardia dal pericolo cataro. Nel 1176 Niceta giunge da Costantinopoli per presiedere, a Saint-Felix di Caraman, un'assemblea di catari albigesi e italiani. Nel suo soggiorno in Occidente, il patriarca del movimento procede all'organizzazione sistematica delle diverse Chiese. Alla fine del secolo XII ne esistono una ventina, disseminate dalla Linguadoca fino a Costantinopoli.

Le divisioni hanno inizio in Italia. La Chiesa catara di Desenzano, sulle rive del lago di Garda, è legata alle Chiese narbonesi (sono gli albanesi) e si estende nel veronese: è la *Ecclesia Francie*. La Chiesa di Concorezzo, a nord di Milano, resta invece legata al dualismo bulgaro, e sono i Garatesi. Le due Chiese si condannano a vicenda. Accanto a queste due Chiese franco-italiane abbiamo le Chiese della Bulgaria e della Macedonia, che sono alle origini del rigoglio dualista occidentale: si tratta dell'ordine di Dragovitza, insediato in Lombardia e in Linguadoca, mentre la Chiesa dalmata si va diffondendo nelle regioni della Bosnia e della Slavonia. Tutte queste comunità sono centri attivi di diffusione del dualismo[22].

[20] A. Borst, *Les cathares*, cit., 61-122.

[21] J. Duvernoy, *L'histoire des cathares*, cit., 107-236.

[22] Chr. Thouzellier, *Cathares*, in *Encyclopaedia Universalis* IV, 379-381.

III. Le dottrine catare

I catari tengono nascoste le loro *Scritture*, per non farle cadere nelle mani del nemico, e ciascuna obbedienza ha i propri testi, i quali tuttavia sono noti all'Inquisizione, almeno a grandi linee tramite la conversione di vari adepti. La scoperta di tre libri della Chiesa dualista medievale ci permette di comprendere l'essenziale degli insegnamenti e delle pratiche dei catari.

1. I libri sacri

L'*Interrogatio Johannis* è il libro dei segreti. Si tratta di una somma di miti e di credenze, importata dalla Bulgaria in Italia alla fine del secolo XIII. A tutt'oggi ci è nota soltanto la traduzione latina[23]. Il documento contiene uno sviluppo del mito della rivolta di Satana. Cacciato dal paradiso, dove occupava il terzo posto dopo il Padre e Gesù, Satana ottiene da Dio l'autorizzazione e la potenza necessarie per organizzare il mondo. Il mito costituisce una dottrina fondamentale per le Chiese dualiste milanesi, che fanno anche uso di un apocrifo del I secolo, l'*Ascensione di Isaia*, pure in circolazione presso i catari albigesi. I due apocrifi in questione descrivono la venuta di Gesù, che discende dal settimo cielo per entrare nel corpo di Maria e uscirne di nuovo.

Il Libro dei due princìpi. Il testo in nostro possesso è solo il riassunto di un trattato più importante, caduto nelle mani dell'inquisitore Rainiero Sacconi nel 1250[24]. L'autentico *Liber de duobus principiis*, di Giovanni di Lugio, non è stato ancora ritrovato. Nel riassunto abbiamo un compendio delle dottrine catare: libero arbitrio, creazione, segni universali del bene e del male. La dottrina dualista appare evidenziata: poiché il vero Dio è somma giustizia e purezza, occorre postulare un principio del male quale causa e origine di ogni iniquità, infedeltà e tenebre. Con la venuta di Gesù e con la missione di Paolo, Dio lotta contro il male che viene da Satana. In definitiva, esiste un dio del male. Negatore della Trinità e del libero arbi-

[23] E. Bosóky, *Le livre secret des cathares. Interrogatio Johannis, Apocryphe d'origine bogomile*, ed. critica, trad., commento, Beauchesne, Paris 1980 (bibl., 219-234).

[24] A. Dondaine, *Un traité néo-manichéen du XIII^e siècle. Le Liber de duobus principiis suivi d'un rituel cathare*, Roma 1939; Chr. Thouzellier, *Un traité cathare inédite du début du XIII^e siècle d'après le «Liber contra Manichaeos» de Durand de Huesca*, Biblioth. RHE 37, Louvain-Paris 1961; Id., *Livre des deux principes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 198, Paris 1973.

trio, il dualista «onora Cristo». Il *Libro* ci rende edotti delle dottrine dei dualisti lombardi.

Il *Rituale cataro*. Il testo di questo rituale è stato redatto da un 'perfetto'. Il testo latino proviene da un originale provenzale e l'autore potrebbe essere originario della Linguadoca[25]. Il testo ci è noto in molti manoscritti, il *Rituale* presenta le preghiere e le cerimonie dell'iniziazione catara. La *traditio orationis* è la comunicazione del Padre nostro, preceduta e seguita da un'omelia. Si tratta di una preghiera dualista. Il secondo atto della liturgia catara è il *consolamentum*, o battesimo nello Spirito, che sostituisce il battesimo con l'acqua, considerato diabolico. Per amministrare il *consolamentum*, si impongono il libro e le mani sul capo del neofita, che riceve in tal modo lo Spirito consolatore che l'anima decaduta ha lasciato in cielo. Il *Rituale* contiene l'insieme delle cerimonie con le quali avveniva la celebrazione. I catari pretendevano di possedere il *consolamentum* della stessa Chiesa primitiva, come battesimo dello Spirito che accorda ai veri cristiani la forza di rimettere i peccati.

2. *Le dottrine catare*

I catari negano la Trinità e credono in due regni, ciascuno col proprio Dio. Il Dio del bene è invisibile, spirituale, luminoso, mentre il Dio del male è visibile, materiale, tutto sozzura e perversità[26]. L'ordinamento di Dragovitz postula un dramma cosmico: Lucifero seduce gli angeli e tutti vengono espulsi. L'ordinamento bulgaro attribuisce a Satana la funzione di demiurgo. Le anime decadute sono prigioniere nel corpo e devono espiare la colpa nel corso di successive trasmigrazioni, fino alla purificazione attraverso il *consolamentum*. Non tutte le Chiese posseggono la dottrina della trasmigrazione, ma tutte negano la risurrezione dei corpi.

In cristologia, il catarismo non ammette l'incarnazione, non potendo Cristo subire nessuna schiavitù corporale. All'origine dell'Antico Testamento, dei patriarchi e dei padri della Bibbia c'è il diavolo. I catari

[25] ID., *Rituel cathare. Introduction, texte critique, traduction et notes*, SC 236, Paris 1977.

[26] La ricerca moderna ci presenta tre vie di approccio alla religione catara: J. DUVERNOY, *La religion cathare*, Toulouse 1979, 1986². L'autore studia a lungo il dogma (fonti, dualismo, cosmologia, rivelazione, escatologia), quindi la liturgia e l'etica della comunità catara. Una parte dell'opera è dedicata alla ricerca comparata tra le diverse obbedienze; A. BORST, *Les cathares*, cit., 123-196, presenta una sintesi delle dottrine centrata sul dualismo e sull'eredità bogomila; CHR. THOUZELLIER, *Cathares*, in *Encycl. Univers.*, studia la dottrina a partire dai libri sacri catari di cui ha offerto due edizioni critiche di notevole valore.

contestano anche il valore dei sacramenti: il battesimo è privo di qualsiasi valore; Cristo non è presente nell'eucaristia; la frazione del pane avviene ogni giorno. Come i manichei, essi condannano la procreazione, uscita dalla materia perversa. Ogni mese fanno una confessione delle colpe o *apparelhamentum*. La confessione è pubblica, senza accusa delle colpe. Il *consolamentum* è il solo sacramento riconosciuto, che non ha mai subìto cambiamenti: è il battesimo dello Spirito, conferito con la duplice imposizione delle mani e del Vangelo, dopo un tempo di digiuno e previo consenso della comunità. Il battesimo cataro serve da sacramento per salire i gradini della gerarchia. L'eletto deve custodire per tutta la vita il dono ricevuto mediante il *consolamentum*[27].

La salvezza costituisce la grande preoccupazione dei catari. La si prepara con una lunga ascesi e viene assicurata dal *consolamentum*. Per questo motivo molti seguaci rimandano quest'ultimo alla fine della vita: per assicurarsi la salvezza, il credente si lega con un atto a un perfetto, che si incarica di compiere il rito a suo nome durante la sua agonia. Il patto garantisce al credente una buona fine. Ogni volta che incontra un perfetto, lo saluta esprimendogli l'augurio di una buona fine, il *melioramentum*. L'*endura* è un digiuno prolungato che comporta la morte: portato avanti a pane ed acqua, è mezzo sicuro di salvezza.

IV. Chiesa, cristiani e catari

1. *I catari alla luce della ricerca moderna*

Verso il 1830 i catari diventano un polo di interesse della ricerca storica. Ch. Schmidt di Strasburgo presenta una storia del catarismo e della religione catara rimasta classica per tutto il secolo XIX[28]. Ma vede il catarismo come un monolito, senza tener conto dei differenti orientamenti delle diverse Chiese. La ricerca delle fonti sfocia in alcune pubblicazioni di

[27] CHR. THOUZELLIER, *Cathares*, cit., presenta un compendio della gerarchia, dell'ordinamento, dell'organizzazione della Chiesa, del ruolo del vescovo.

[28] Disponiamo di una *Historiographie du catharisme*, in *Cahiers de Fanjeaux* 14, Toulouse 1979: opera importante per gli studi sul catarismo; CH. SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois*, 2 voll., Paris 1849. Si vedano gli studi di A. BORST, *Les cathares*, cit., 40-53 e di E. DELARUELLE, *Les études et les sources*, in *Cahiers de Fanjeaux* 3, Toulouse 1968, 19-41.

primo piano nelle opere di C. Douais, I. Döllinger e L. Clédat[29]. Il problema delle origini manichee viene posto da A. Dufourcq, e resta tuttora di attualità[30]. Nella sua *Storia dell'Inquisizione*, J. Guiraud dedica un lungo studio al catarismo magistralmente situato nell'ambiente della Linguadoca che l'autore ben conosce[31]. Guiraud è il primo storico che evidenzi elementi paleocristiani presenti nelle dottrine catare. Il suo lavoro va continuato: apre a nuovi orientamenti grazie allo studio del cristianesimo mesopotamico iniziato da A. Guillaumont[32].

Il romanticismo e il nazionalismo del secolo XIX hanno orientato gli studi catari verso il campo della sensibilità religiosa e patriottica. C. Cantù, discepolo del Manzoni, ci presenta ad esempio un'immagine fortemente colorata degli eretici italiani e N. Peyrat scrive un panegirico entusiasta in favore dei catari, i quali, ancor prima dei giacobini, hanno difeso la patria romana contro l'intolleranza cattolica e francese[33]. A. Réville e E. Dulaurier considerano i catari sotto il duplice aspetto di nemici della Francia, quindi ribelli, e di nemici della Chiesa, quindi martiri. Nei suoi lavori sull'Inquisizione, Ch. Molinier si fa difensore del catarismo; ai suoi occhi è «una grandiosa eresia», vissuta da una *élite*, che preannuncia i tempi moderni[34]. Anche il movimento socialista degli inizi del nostro secolo vede nei catari l'annuncio del socialismo e nei bogomili il preludio della lotta di classe. Il catarismo viene dipinto come un vangelo proletario. A. Rosenberg esalta i catari e i visigoti come combattenti germanici schierati contro il clero romano[35].

Accanto alla ricerca storica delle fonti e dei fatti, e accanto all'orientamento romantico e politico, troviamo un terzo filone di ricerca, quello della storia del

[29] I. VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, 2 voll., München 1890, Darmstadt 1982; C. DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, 2 voll., Paris 1900; L. CLEDAT, *Le Nouveau Testament traduit au XIII^e^ siècle en langue provençale suivi d'un Rituel cathare*, Paris 1887.

[30] A. DUFOURCQ, *Le néo-manichéisme et la légende chrétienne.*

[31] J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition*, 2 voll., Paris 1935.

[32] A. GUILLAUMONT, *Les Kephalaia gnostica d'Evagre le Pontique*, Paris 1962; *Evagrius Ponticus*, SC 170, 171, Paris 1971; *Aux origines du monachisme chrétien*, Bellefontaine 1979.

[33] C. CANTÙ, *Les hérétiques italiens au XIII^e^ et au XIV^e^ siècle*, in *Revue des quest. hist.*, Paris 1866; N. PEYRAT, *Les réformateurs de la France et de l'Italie au XII^e^ siècle*, Paris 1860; si veda *Historiographie*, in *Cahiers de Fanjeaux* 14, 143-160.

[34] Cfr. A. BORST, *Les cathares*, cit., 40-41.

[35] *Historiographie*, in *Cahiers de Fanjeaux* 14, 249-262; K. KAUTSKY, *Vorlaüfer des neueren Sozialismus*, Berlin 1947²; M. POPOVITCH, *Bogomilen und Patarener*, in *Die neue Zeit*, 1906; A. ROSENBERG, *Der Mythus des 20. Jahrhundert*, München 1939 [trad. it., *Il mito del XX secolo*, Il Basilisco, Genova 1981].

sentimento religioso. Già recepibile nei lavori di C. Douais, viene perseguito da P. Alphandry e A. Dupront[36]. La crociata appare il punto di incontro di un movimento complesso di tendenze politiche e di aspirazioni religiose. In Italia, G. Volpe insiste sulle passioni collettive della società medievale[37]. Nella ricerca del sentimento religioso di un'epoca, l'opera di H. Grundmann costituisce una pietra miliare[38]: nell'interdipendenza e nella complessità dei movimenti religiosi, l'autore discerne un fondo comune, al quale attingono sia gli eretici che gli ordini mendicanti, gli eremiti nomadi, i beghinaggi.

Arriviamo così alla scoperta di fonti importanti da parte di due domenicani, Ilarino da Milano e Dondaine. Nella nuova problematica che si profila, il catarismo appare un movimento variamente sfaccettato. Dondaine insiste sul posto che vi occupa il mito dualista, e come lui la pensano S. Runciman e H. Soederberg[39]. R. Morghen sottolinea l'aspetto popolare del movimento cataro e lo pone nel contesto della riforma gregoriana[40]. A. Borst mostra le diverse articolazioni storiche del catarismo, basandosi sugli studi dei bogomili di Obolensky, sulla scoperta delle fonti italiane e francesi e sull'insistenza sul dualismo della ricerca recente. In tal modo il catarismo appare un pensiero dualista e un movimento evangelico allo stesso tempo. Come esiste un dogma cataro, così esiste una fede catara, un'etica catara, una liturgia catara. I lavori di Christine Thouzellier, sui libri sacri ritrovati di recente, evidenziano la realtà della Chiesa catara. Alla luce delle fonti letterarie e dei registri dell'Inquisizione meridionale, in gran parte ancora inediti, J. Duvernoy presenta la religione catara nel quadro della

36 P. ALPHANDRY, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII^e siècle*, Paris 1903; P. ALPHANDRY, A. DUPRONT, *La chrétienté et l'idée de croisade*, Paris 1954 [trad. it., *La cristianità e l'idea di crociata*, Il Mulino, Bologna 1983] e *Du sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris 1987, 239-312.

37 G. VOLPE, *Movimenti religiosi e sette ereticali nella società medievale italiana*, Firenze 1922. In questo campo, si veda il libro di A. DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris 1987.

38 H. GRUNDMANN, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin 1935, Darmstadt 1961 [trad. it., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1984²].

39 *Historiographie*, in *Cahiers de Fanjeaux* 14, 343-360; A. DONDAINE, *De duobus principiis*, Roma 1939; *Nouvelles sources de l'histoire doctrinale du néo-manichéisme du Moyen Age*, in *Rech. Sc. N. Th.* 28 (1939) 465-488; H. SOEDERBERG, *La religion des cathares. Etude sur le gnosticisme de la Basse Antiquité et du Moyen Age*, Uppsala 1949; S. RUNCIMAN, *Le manichéisme médiéval*, Paris 1947.

40 R. MORGHEN, *Medioevo cristiano*, Bari 1951, 1958², 1962³. Per la controversia tra Dondaine et Morghen, si veda E. DELARUELLE, in *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) 31-34.

mentalità e della società medioevali; tuttavia insiste troppo poco sugli influssi gnostici e manichei[41].

2. *La polemica cattolica contro i catari*

Le quattro grandi opzioni che animano la ricerca sui catari nei secoli XIX e XX bastano a mostrarci la complessità del problema e le difficoltà insiste in ogni tentativo di comprensione di questo fenomeno medievale. Partendo da questa constatazione, cercheremo di situare nel suo contesto la polemica anticatara della Chiesa[42].

a) La discussione polemica (1160-1230)

Verso la metà del secolo XII, la dottrina catara si può considerare già costituita, e affiorano i primi controversisti cattolici. Tra il 1144 e il 1147, Bernardo di Chiaravalle predica a due riprese contro i nuovi eretici. Nel 1163, il benedettino Ecberto di Schönau scrive i suoi tredici sermoni. Interrogando Agostino e paragonando i testi agostiniani con l'insegnamento cataro, egli ritiene di trovarsi davanti a dei manichei. Tra il 1176 e il 1190, Bonaccorsi di Milano, un dottore della setta, abiura e mette per iscritto quanto conosce della dottrina. Nel 1190, i catari italiani vanno a cercare in Bulgaria l'*Interrogatio Johannis* e la *Visio Isaiae*, due apocrifi che influenzano le dottrine catare non senza provocare scissioni. I valdesi si mettono allora a lottare contro di essi, accusandoli di aver attinto le loro dottrine dagli eretici più empi.

Una critica perspicace, che dà un certo orientamento alla polemica e mette in allerta la Chiesa, proviene dal cistercense Alano di Lilla, che scrive nel 1180 quattro libri chiari e metodici sulla fede cattolica contro gli eretici dell'epoca: catari, valdesi, musulmani ed ebrei[43]. Vecchio professore di

[41] D. OBOLENSKY, *The Bogomils. A Study in Balkan Neo-Manichaeism*, Cambridge 1948; R. MANSELLI, *Il manicheismo medievale*, in *Ricerche religiose* 20 (1949) 65-94; A. BORST, *Die Katharer*, Stuttgart 1953; *Les cathares*, Paris 1974. Si vedano le opere di J. Duvernoy e di Chr. Thouzellier citate in questo capitolo e, per le ricerche del secolo XX, *Historische Zeitschrift* 174 (1952) 17-30 e inoltre *Historiographie du catharisme*, in *Cahiers de Fanjeaux* 14 (1979) 381-409.

[42] Due studi sulla polemica: A. BORST, *Les cathares*, cit., 13-29 e M.H. VICAIRE, *Les cathares albigeois vus par les polémistes*, in *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) 107-127. Una buona analisi, quest'ultima, di ciascun documento polemico.

[43] *De fide catholica contra haereticos sui temporis*, in MIGNE, *PL* 210, 305-430.

Montpellier, Alano conosce bene il catarismo meridionale. Nella sua confutazione, pone l'accento sull'esegesi biblica e sulla filosofia. La Linguadoca assiste allora a un'importante attività letteraria. Opere e dossier si vanno moltiplicando, tra cui gli scritti di Durando d'Osca, di Evrardo di Bethune, di Ermengaud. Questo periodo di fervida polemica cessa verso il 1225. In questo primo periodo, i polemisti hanno acquisito la convinzione che gli eretici catari non vadano confusi con i gruppi evangelici che agitano l'Europa occidentale, e che la loro dottrina è segreta e pericolosa, in quanto pregna di un dualismo fondato sulla mitologia gnostica. La Chiesa vi scorge una risorgenza della religione manichea e mobilita i suoi teologi e i suoi tribunali. L'allarme si ripercuote sul potere civile, segnando l'avvio della repressione.

b) La scolastica sistematica (1230-1250)

Verso il 1230, la critica cattolica passa a un piano più dottrinale. Sul versante cataro, si va elaborando una vera teologia. Tra i teologi dualisti l'italiano Giovanni di Lugio elabora una sistematizzazione, che contrappone alla dottrina cattolica. Tuttavia, a partire da questo momento, gli scismi si moltiplicano e le Chiese catare si dividono. Al momento del rigoglio delle grandi correnti della teologia cristiana, i catari non sono capaci di rispondere ai propri avversari. Nel 1235, Salvo Burci ricostruisce l'insegnamento dualista, opponendogli sistematicamente il Nuovo Testamento. Alcuni anni dopo, l'inquisitore domenicano Pietro di Verona scrive una *Summa contro patarenos*, seguita dal *De Universo* di Guglielmo di Auvergne († 1249), uno dei grandi maestri della controversia anticatara. Nella sua opera, Guglielmo difende l'unità del cosmo contro il dualismo manicheo. Nel 1241, Moneta di Cremona († 1260) pubblica un'opera scientifica e polemica, la *Summa adversus catharos et waldenses*, un classico della scolastica antidualista. È in questo tempo che compare il *Liber de duobus principiis*, redatto da autore ignoto della scuola di Giovanni di Lugio. Verso il 1250, Rainero Sacconi, vecchio cataro fattosi domenicano e grande inquisitore della Lombardia, pubblica il *De Catharis*: una fonte inestimabile per la conoscenza della vita, dei costumi e dell'insegnamento dei catari. Il libro diventa il documento decisivo della lotta cattolica contro il nemico dualista, giunto ormai al suo declino[44].

[44] J. DE GHELLINCK, *L'essor de la littérature latine au XII^e siècle*, 2 voll., Bruxelles-Paris 1946; *Le mouvement théologique du XII^e siècle. Etudes, recherches et documents*, Bruges 1948²; *Cahiers de Fanjeaux* 3 (1968) 100-197; A. BORST, *Les cathares*, cit., 19-24.

3. *La repressione dei catari: Inquisizione e Crociata*

La repressione dei catari e degli albigesi costituisce una pagina poco gloriosa della storia della Chiesa. Possediamo in proposito un'abbondante bibliografia. Qui dovremo accontentarci di offrire alcune indicazioni atte a guidare lo studio e la ricerca[45].

a) La repressione mediante l'Inquisizione

L'Inquisizione è un fenomeno storico di ampiezza europea[46]. Nel terzo Concilio lateranense (1179), Alessandro III decreta che ci si deve contrapporre con la forza agli eretici, confiscando loro i beni e riducendoli in servitù. La Chiesa si trova davanti all'immenso pericolo che la minaccia all'interno e all'esterno. Nel 1216 il papa Onorio III approva la regola di san Domenico, mentre in Francia è già divampata la guerra contro gli albigesi. Poiché le misure adottate non arrivano a domare il movimento eretico, l'11 ottobre 1231 Gregorio IX designa Conrado di Marburgo, prete secolare, per organizzare opportuni tribunali che giudichino, scomunichino e facciano perseguire dal braccio secolare gli eretici. Il 20 aprile 1233 entra in funzione, a pieni effetti giuridici, la *Inquisitio hereticae pravitatis*. E ci si appella ai frati predicatori. Insediata dapprima in Francia, l'Inquisizione inizia la sua attività anche in Italia a partire dal 1235 e 1237. Ovunque i tribunali infliggono pene: penitenze, fustigazioni, pellegrinaggi, croce sugli abiti, detenzione. L'eretico ostinato viene consegnato al braccio secolare,

[45] Nella *Histoire de l'Eglise* curata da A. Fliche e V. Martin, tre volumi sono dedicati a questo periodo: R. FOREVILLE, J. ROUSSET DE PINA, *Du premier concile de Latran à l'avènement d'Innocent III (1123-1198)*, IX/1-2, Paris 1946-53; A. FLICHE, CHR. THOUZELLIER, Y. AZAIS, *La chrétienté romaine (1198-1274)*, X, Paris 1950; A. FOREST, M. DE GANDILLAC, F. VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal du XI^e au XIV^e siècle*, XIII, Paris 1956 [trad. it. cit.].

[46] Segnaliamo alcune opere fondamentali: E. VAN DER VEKENE, *Bibliographie der Inquisition*, Hildesheim 1963; C. DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc au XIII^e et au XIV^e siècle*, 2 voll., Paris 1900, e *L'Inquisition, ses origines et sa procédure*, Paris 1906; I. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, 2 voll., Paris 1935-1938; H. KAMEN, *Histoire de l'Inquisition espagnole*, Paris 1966; J. PINGLÉ, *L'Inquisition ou la dictature de la foi*, Paris 1983; G. e J. TESTAS, *L'Inquisition*, Paris 1983[4]. Si può vedere una preziosa documentazione in *Cahiers de Fanjeaux: Cathares en Languedoc* 3 (1968); *Le credo, la morale et l'Inquisition* 6 (1971); *Historiographie du catharisme* (opera fondamentale per la ricerca) 14 (1979); *Effacement du catharisme (XIII^e-XIV^e siècles)* 20 (1985). Vi è una buona sintesi della storia dell'Inquisizione in *Encyclopaedia Universalis* IX, Paris 1985, 1191-1194. Si veda anche F. NIEL, *Les cathares de Montségur*, Paris 1973.

anche se la misura è considerata eccezionale per il fatto che alla fine si profilava il rogo.

L'Inquisizione è un tribunale eccezionale, stabilito dalla Chiesa per far fronte a ciò che essa ritiene un pericolo che scalza l'intera società. È come una specie di crociata interna. Gli storici recenti e oggettivi ritengono che gli eccessi dei tribunali non siano stati così gravi come si è soliti credere. I tribunali secolari, invece, hanno dato prova di maggior crudeltà, nel presupposto che gli eretici stessero scardinando la società. Il grande torto della Chiesa è stato tuttavia di non aver tentato di fermare abusi ripugnanti, e di essersi inchinata davanti a dei principi che cercavano solo il proprio tornaconto. In Spagna, dove l'Inquisizione prende piede dopo la *Reconquista*, influisce certamente sull'unificazione religiosa. Ma la durezza di Tommaso da Torquemada, primo inquisitore generale (1485-1494), solleva la riprovazione dello stesso papa Sisto IV. L'Inquisizione resta comunque un evento storico che si può capire solo all'interno degli avvenimenti e della mentalità medievali.

b) La repressione mediante la Crociata (1209-1229)

Questo tipo di repressione ha preso il nome di crociata contro gli albigesi. Il termine albigesi, usato per designare i catari della Linguadoca, appare nel 1181. A conoscenza dell'influsso del catarismo in Lombardia e in Toscana, Innocenzo III decide di usare mezzi molteplici per sradicare il male. Il 15 gennaio 1208, il legato pontificio Pietro di Castelnau viene assassinato. Innocenzo III si appella allora ai principi e lancia una crociata «contro gli eretici». Viene organizzato un esercito e ha inizio la lunga crociata feudale, che durerà dal 1209 al 1224. Nel 1224, il re Luigi VIII prende in pugno l'iniziativa, e la crociata regia (1224-1229) diventa di fatto la conquista del Mezzogiorno da parte dei francesi. La crociata termina nel 1229, anno in cui sarà solo l'Inquisizione a farsi carico della lotta contro gli eretici. Al termine degli ultimi sussulti, nel 1243, un migliaio di resistenti si rinserra nel castello di Montségur. Quando il fortilizio cade in mano ai crociati, il 14 marzo 1244, circa duecento catari ancora superstiti vengono bruciati vivi.

La crociata contro gli albigesi non cessa di sollevare interrogativi e passioni. Tocca allo storico sbrogliare la matassa dei fatti e delle motivazioni. Un dato certo è che i motivi politici e sociali hanno svolto un ruolo notevole accanto alle motivazioni religiose. I catari avevano creato un senso di grande insicurezza nella Linguadoca, dove i signori laici e i borghesi sfrut-

tavano il malcontento delle popolazioni. Da parte dei crociati ha giocato l'esca del profitto. Né sono mancati i motivi politici. Resta nondimeno il fatto della ferocia dei crociati contro i catari. Il bilancio della crociata è da considerare negativo, per la Linguadoca e per la cristianità[47].

Conclusioni

I saggi di storiografia del catarismo pubblicati da alcuni decenni sono altamente significativi. Mostrano, in primo luogo, che il fenomeno cataro – con le sue dottrine, la sua espansione e il comportamento dei suoi seguaci – resta un argomento problematico per la nostra epoca. Inoltre, nel cammino faticoso e tanto diverso da un autore all'altro, lungo i quattro secoli di studi catari, i ricercatori attuali cercano di vedere meglio nelle diverse sfaccettature di un movimento che ha saputo entusiasmare signori e borghesi, uomini e donne, chierici e commercianti. Infine, mostrano sino a qual punto la lettura degli avvenimenti possa essere debitrice di un'epoca, di un'ideologia, di una mentalità.

I lavori storiografici aiutano anche a capire meglio alcuni aspetti di ricupero permanente del catarismo. Di volta in volta si sono visti nei catari dei pagani in ritardo o dei protestanti in anticipo, dei precursori dei valdesi o dei posteri degli gnostici, dei patrioti romani o dei borghesi repubblicani, degli emuli dei primi cristiani o dei manichei inveterati, i primi socialisti o gli ultimi encratiti, dei riformatori sociali o dei mistici entusiastici. La sco-

[47] P. DES VAUX-DE-CERNAY, *Historia Albigensis*, 3 voll., Paris 1926-1939; *Histoire albigeoise*, trad. fr., Paris 1951; P. BELPERRON, *La Croisade contre les albigeois (1209-1249)*, Paris 1942, 1967 ²; J. MADAULE, *Le drame albigeois et le destin français*, Paris 1961; E. GRIFFE, *Le Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, Paris 1980; J. MARKALE, *Montségur et l'énigme cathare*, Paris 1986. Un compendio dei fatti si trova in J. LE GOFF, *Albigeois (Croisade contre les)*, in *Encycl. Univers.* I, Paris 1985, 640-643. Sulla crociata e la guerra santa della cristianità si veda il recente studio di A. DUPRONT, *Du Sacré. Croisades et pèlerinages*, Paris 1987, 239-312. La nostra epoca segna una rinascita delle dottrine dualiste rifacentisi al manicheismo e al catarismo: si vedano di J. RIES, in *Dict. Rel.*, Paris 1985², gli articoli *Anthroposophia*, 62-63 [trad. it., in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 99-101], e *Steiner Rudolf (1861-1925)*, 1622-1624 [trad. it., *ibid.*, 2033ss.]. La lotta contro i catari si situa in un'epoca denominata spesso «la Chiesa al tempo delle cattedrali e delle crociate»: epoca caratterizzata dall'affermazione della cristianità latina, dalle riforme, dal rinnovamento della vita religiosa e dal ritorno al Vangelo. In questi secoli, in cui si affiancano i carnefici e i martiri, gli eretici e i mistici, i chierici e i signori, i guerrieri e i monaci, la Chiesa conosce una nuova forma di santità nata dal rinnovamento evangelico. Si veda A. VAUMEZ (ed.), *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne* VI, Paris 1987.

perta di documenti inconfutabili e di libri sacri della setta conferma quanto la Chiesa, i suoi polemisti e i suoi teologi avevano compreso sin dall'inizio: i catari sono fervidi praticanti e missionari convinti di una religione dualista, le cui implicazioni dogmatiche, sociali e religiose costituiscono un capovolgimento totale della società e la fine della Chiesa cattolica.

Organizzato in molteplici Chiese e diviso in sette dalle denominazioni disparate, il catarismo appare una religione di salvezza fondata sulla credenza in due principi, in due divinità, in due regni, in due sovranità: quella di Dio e quella di Satana. La salvezza dell'anima resta l'obiettivo della vita e del comportamento del fedele. L'anima deve purificarsi in corpi successivi. Il rituale del *consolamentum* costituisce il mezzo per eccellenza per poter entrare nello stato di purezza totale. La dottrina dualista comanda l'intero comportamento cataro: condanna del matrimonio, rifiuto della procreazione uscita dalla materia malvagia, digiuno, astinenza. La Chiesa catara è strutturata in comunità divise in simpatizzanti e in perfetti (gli uomini buoni). Tra questi ultimi vengono reclutati i diaconi e i vescovi. Religione missionaria, il catarismo incontra un grande successo, particolarmente in Linguadoca, Lombardia, Toscana.

Nel periodo di piena riorganizzazione successiva alle riforme di Gregorio VII (1073-1085), la Chiesa vede subito la gravità del pericolo cataro. Predicatori, polemisti e teologi denunciano le false dottrine e mettono in guardia i fedeli. La campagna della missione cattolica non produce però i risultati sperati e il catarismo continua ad avanzare. Nel 1208, Innocenzo III si appella al braccio secolare. L'arma a disposizione della cristianità si chiama crociata, anche se è un'arma terribile, visto che la Chiesa ne perde rapidamente il controllo. Nel 1215 il Concilio lateranense IV propende per un altro mezzo, l'Inquisizione degli eretici, alla quale Gregorio IX dà forma definitiva nel 1231.

Lo studio della religione e della storia dei catari segna oggi un rinnovamento. I lavori degli storici provenienti dalle regioni balcaniche e la scoperta recente di molte fonti occidentali permettono una visione complessiva del movimento dualista medievale. Oggi vediamo meglio come il catarismo dei secoli XI e XII raccolga l'eredità proveniente dai manichei, dai pauliciani e dai bogomili. Simile lavoro suppone molte ricerche sui documenti armeni, bizantini e bulgari. Il ruolo svolto dalle crociate non risulta ancora chiarito. Quali furono gli incontri tra bogomili e crociati? Come si sono formate le comunità dualiste, rifluite verso Occidente grazie al ritorno dei crociati?

Il dualismo dei catari non si limita a una semplice filosofia ma sottende

una religione organizzata, con i suoi dogmi, la sua etica personale e sociale, i suoi riti e la sua gerarchia all'interno di una Chiesa ben strutturata. Di conseguenza simile religione dualista costituisce una vera *Weltanschauung*, incompatibile con la concezione cristiana del mondo e della società. Basandosi sulle fonti a disposizione, gli storici dovranno precisare meglio le ripercussioni religiose, sociali, politiche ed economiche del catarismo. La lotta della cristianità medievale contro i catari mostra che i cristiani hanno coscienza di un immenso pericolo, sia per la Chiesa che per la società.

Indicazioni bibliografiche

P. Belperron, *La croisade contre les albigeois (1209-1249)*, Paris 1942, 1967².

A. Borst, *Die Katharer*, postfazione di A. Patschovsky, Herder, Freiburg/B.-Basel-Wien 1992² [trad. fr., *Les cathares*, a cura di C. Roy, Payot, Paris 1974 (bibl., 267-288)].

E. Bozók, *Le livre secret des cathares, Interrogatio Johannis, Apocryphe d'origine bogomile*, Beauchesne, Paris 1980.

Cahiers de Fanjeaux, 1-20, Privat, Toulouse 1966-1985.

O. Capitani (a cura di), *L'eresia medievale*, Il Mulino, Bologna 1971.

Les cathares et le problème du mal, in *Cahiers du Sud* 387-388 (1966).

I.P. Couliano, *Les gnoses dualistes d'Occident. Histoire et mythes*, Plon, Paris 1990 [trad. it., *Miti dei dualismi occidentali. Dai sistemi gnostici al mondo moderno*, Jaca Book, Milano 1989].

H. de Lubac, *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*, 2 voll., Lethielleux, Paris 1978 [trad. it., *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore*, Jaca Book, Milano 1981-1984].

G. de Sède, *Le trésor cathare*, Julliard, Paris 1966.

M. de Smedt (a cura di), *L'Europe païenne*, Seghers, Paris 1980.

A. Dupront, *Du sacré. Croisades et pèlerinages*, Gallimard, Paris 1987.

J. Duvernoy, *La religion des cathares*, Privat, Toulouse 1976, 1986² [trad. it., *La religione dei catari. Fede, dottrine, riti*, a cura di A. Lanza, prefazione di F. Zambon, Edizioni Mediterranee, Roma 2000].

Id., *L'histoire des cathares*, Privat, Toulouse 1976, 1979², 1986³.

Eznik da Kolb, *De Deo – Connu sous le nom de «Contre les sectes»*, a cura di L. Mariès, Geuthner, Paris 1924.

N.G. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, Mouton, Paris-den Haag 1967 (bibl., 241-255).

E. Griffe, *Le Languedoc cathare et l'Inquisition (1229-1329)*, Letouzey, Paris 1980.

H. Grundmann, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters*, 1900-1966, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1967.

J. GUIRAL-HADZIIOSSIF, *Chrétiens et non chrétiens au sein de la Chrétienté latine: Arabes et Juif*, 849-880.

J. GUIRAUD, *Histoire de l'Inquisition*, 2 voll., Picard, Paris 1935-1938.

A. GUIRDHAM, *The Cathars and Reincarnation*, Neville Spearman, London 1970.

S. HANNEDOUCHE, *Manichéisme et catharisme*, Et. cathares, Arques 1967.

Heresis. Revue d'hérésiologie médiévale, Centre national d'études cathares, Carcassone, dal 1983.

J. IVANOV, *Livres et Légendes bogomiles (Aux sources du Catharisme)*, Maisonneuve, Paris 1976.

H. KAMEN, *The Spanish Inquisition*, Weidenfeld & Nicolson, London 1965 [trad. it., *L'inquisizione spagnola*, a cura di R. Petrillo, Feltrinelli, Milano 1973[2]].

R. LAFONT (ed.), *Les cathares en Occitanie*, Fayard, Paris 1982.

J. MADAULE, *Le drame albigeois et le destin français*, Grasset, Paris 1961.

R. MANSELLI, *Il secolo XII: religione popolare ed eresia*, Jouvence, Roma 1983.

L. MARIÈS, *Le De Deo d'Eznik de Kolb connu sous le nom de «Contre les sectes»*, Geuthner, Paris 1924.

J. MARKALE, *Montségur et l'énigme cathare*, Pygmalion, Paris 1986 [trad. it., *Santi o eretici? L'enigma dei catari*, a cura di A. Di Bello, Sperling & Kupfer, Milano 2005[2]].

J.M. MAYEUR, CH. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (a cura di), *Histoire du christianisme*, vol. 6, *Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Desclée de Brouwer-Fayard, Paris 1990 [trad. it., *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Alberigo, Borla-Città Nuova, Roma].

R. NELLI, *Ecritures cathares*, Denoël, Paris 1959.

ID., *Les cathares*, Marabout, Verviers 1972.

ID., *Dictionnaire des hérésies méridionales*, Privat, Toulouse 1968.

ID., *Le phénomène cathare*, PUF-Privat, Privat, Toulouse-Paris 1964.

ID., *La philosophie du catharisme*, Payot, Paris 1978.

D. OBOLENSKY, *The Bogomils*, Cambridge University Press, Cambridge 1948.

L. PAOLINI, *Il dualismo medievale*, in J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 4, *Crisi, rotture e cambiamenti*, Jaca Book, Milano 1995, 185-218.

S. PÉTREMENT, *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, PUF, Paris 1947, rist. Gérard Monfort, 1982.

E. PIETRO, *Movimenti spirituali laicali del Medioevo. Tra ortodossia ed eresia*, Studium, Roma 1985.

B. PRIMOV, *Les bougres. Histoire du pope bogomile et de ses adeptes*, Payot, Paris 1975.

H.CH. PUECH, A. VAILLANT, *Le traité contre les bogomiles de Cosmas le prêtre. Traduction et étude*, Droz, Paris 1945.

F. RAPP, *L'Eglise et la vie religieuse en Occident à la fin du Moyen Age*, PUF, Paris 1983[3].

J. RICHARD, *L'Eglise latine et les non chrétiens hors de la chrétienté: Croisades et Missions*, 883-900.

D. ROCHE, *L'Eglise romaine et les cathares albigeois*, Et. cathares, Arques 1957.

S. RUNCIMAN, *Le manichéisme médiéval*, Payot, Paris 1949.

FR. ŠANJEK, *Les chrétiens bosniaques et le mouvement cathare XII^e-XV^e siècles*, Vander, Paris-Louvain 1976.

K. SASS, *Bogomiles (les doctrines)*, in *Dict. des religions*, PUF, Paris 1985², 180-185; *Bogomilisme*, *ibid.*, 186-188; *Bogomilisme en Bosnie*, *ibid.*, 188-190; *Bogomilisme et christianisme en Bulgarie*, *ibid.*, 190-192; *Bogomilisme serbe*, *ibid.*, 192-193; *Paulicianisme*, *ibid.*, 1289-1291 [trad. it., *Paulicianesimo*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000³, 1581-1583]; *Cathares et catharisme*, *ibid.*, 240-245 [trad. it., *Catari e catarismo*, *ibid.*, 291-297].

G. SFAMENI GASPARRO, *I dualismi medievali*, in G. FILORAMO (a cura di), *Storia delle religioni*, vol. 3, Laterza, Roma-Bari 1988, 69-98.

S.G.G. STROUMSA, *Aspects of anti-Manichaen Polemics in Late Antiquity and under Early Islam*, in *Harvard Theological Review*, 81, 37-58.

G. e T. TESTAS, *L'Inquisition*, PUF, Paris 1966, 1983⁴ [trad. it., *L'inquisizione*, a cura di A. De Maria, Bonanno, Acireale 1989].

CHR. THOUZELLIER (a cura di), *Livre des deux principes*, coll. «Sources Chrétiennes» 198, Éditions du Cerf, Paris 1973 (bibl., 457-474).

ID. (a cura di), *Rituel cathare*, coll. «Sources Chrétiennes» 236, Éditions du Cerf, Paris 1977 (bibl., 297-326).

ID., *Hérésie et hérétiques. Vaudois, cathares, patarins, albigeois*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1969.

ID., *Cathares*, in *Encyclopaedia universalis* IV, 379-385, Paris 1985 (con buona bibliografia).

E. VAN DER VEKENE, *Bibliographie der Inquisition*, Olms, Hildesheim 1963.

M.H. VICAIRE (a cura di), *Cathares en Languedoc*, coll. «Cahiers de Fanjeaux» 3, Toulouse 1968.

I. VON DÖLLINGER, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, C.H. Beck, München 1890, rist. Wissenschaftliche Buchegesellschaft, Darmstadt 1982.

I CRISTIANI TRA I BARBARI, I MUSULMANI, GLI EBREI E I CATARI

Nel corso del V e VI secolo i cristiani si trovano a doversi confrontare, per una seconda volta, con le religioni pagane. Provenienti dall'Est, i barbari irrompono nell'Impero romano diventato cristiano e sommergono le popolazioni da poco convertite a Cristo. Questi barbari sono portatori di una mitologia indoeuropea, già indebolita dallo slittamento della funzione guerriera a funzione primaria, in sostituzione di quella del sacro e della sovranità. Simile accentuazione opera un arretramento della funzione sacerdotale, sacrale e cultuale. Il culto si restringe a semplice ritualismo, senza una vera teologia, e perde lo stesso vocabolario arcaico del sacro. Al contrario, la Chiesa cristiana è ben organizzata. Una serie di grandi vescovi guida la cristianità. I dogmi sono stabiliti saldamente e il culto tocca in profondità l'uomo religioso, passato dagli dèi pagani a Cristo.

Nei primi secoli, la fede cristiana compenetra dall'interno la cultura greco-romana, trasformandola. Così, al loro arrivo in Occidente, i barbari si trovano davanti a una cultura cristiana che ha messo al servizio di Cristo le ricchezze del mondo ellenistico.

Popoli senza scrittura, i barbari ne restano stupiti e si aprono rapidamente alla fede cristiana; a tal punto, da dimenticare i loro dèi e i loro miti. La Chiesa entra nella psicologia dei nuovi popoli: ne conserva i luoghi sacri e le feste, ma mette Cristo, la Vergine e i santi al posto degli dèi detronizzati. Armata di pazienza, la Chiesa modifica l'etica e i comportamenti di questi popoli, per renderli conformi al Vangelo. I monaci di san Patrizio e di san Colombano sono i pionieri di un'evangelizzazione che sarà poi consolidata dai benedettini. Sotto i merovingi e i carolingi la santità cristiana assume un volto nuovo.

L'anno 622 segna una seconda rivoluzione religiosa dell'epoca medievale. Alle popolazioni politeiste e senza scrittura dell'Arabia, Maometto apporta una religione monoteista, che successivamente verrà imposta con la spada alle popolazioni del Vicino Oriente, della Mesopotamia, dell'Egitto, dell'Africa del Nord, della Spagna. La nuova religione abramitica mette al proprio servizio le diverse culture e crea rapidamente una vera cultura musulmana animata dal Corano. Numerosi cristiani si convertono all'islam. Altri, tollerati, restano fedeli a Cristo e intavolano un dialogo con i musulmani. La loro discussione verte sul Profeta e sul Corano. In Siria, i cristiani devono vivere in mezzo ai musulmani: per questo la loro controversia evita una polemica aggressiva, a diversità di quella dei bizantini. In

Spagna, gli ambienti monastici mozarabici organizzano una autentica resistenza religiosa contro l'islam, vedendo nel martirio il mezzo per salvare il Regno di Dio. Presto però il pensiero sufico si trova in armonia con la mistica cristiana, aprendo progressivamente la strada a nuove modalità di incontro. Nel secolo XI va prendendo corpo l'idea di una missione cristiana armata: l'Occidente organizza otto crociate contro i musulmani, ma deve alla fine rassegnarsi a un fallimento nell'ambito religioso. Grazie ai monaci di Cluny, ai discepoli di san Domenico e di san Francesco, la missione cristiana va sostituendosi alle crociate. Con Raimondo Lullo e con il suo incontro con la mistica sufica, il dialogo islamo-cristiano si impegna per nuove vie, preannunciatrici di tempi nuovi.

Se, durante l'antichità, la Chiesa e la Sinagoga rivaleggiano in zelo missionario in mezzo ai pagani, l'apologetica cristiana si limita tuttavia a due aspetti: da un lato, i cristiani mostrano di essere i veri eredi della Promessa e dell'Alleanza, a motivo della realizzazione delle profezie in Gesù di Nazaret; dall'altro, cercano di evitare ogni sincretismo ebraico-cristiano, sia nella fede che nel culto. Non si può dunque parlare di 'antisemitismo'. Anche la teologia della storia inaugurata da Agostino accorda un posto notevole al popolo di Israele dell'Antico Testamento e mostra che, dopo Cristo, questo popolo resta un testimone in mezzo al mondo. Ma nel corso dei secoli seguenti intervengono due avvenimenti a irrigidire i rapporti tra ebrei e cristiani. Con la creazione del califfato di Córdova, nel 711, gli ebrei riprendono contatto con le loro grandi scuole di Bagdad. La letteratura rabbinica e talmudica fa la sua comparsa in Occidente e i cristiani vi scoprono una contrapposizione a Cristo e al Vangelo. A partire da questa situazione, conosciuta tramite gli ebrei convertiti, essi irrigidiscono i toni e modificano in un'ottica più aggressiva la tesi agostiniana. Nel 1096, la crociata costituisce il secondo evento che fa sentire un nuovo peso sul rapporto tra ebrei e cristiani. Vari prìncipi feudali e gente senza mandato eccitano la plebaglia, si scagliano sulle fortune degli ebrei, li accusano di assassinio rituale e di crimini contro la società. La Chiesa tenta di frenare tale ondata antiebraica, ma gli eccessi della crociata e dell'Inquisizione, aggiunti alle motivazioni politiche dei principi e a incidenti provocati dagli stessi ebrei, sfociano in numerose espulsioni e spingono il popolo d'Israele verso il ghetto.

Dal II al V secolo i cristiani assistono alla nascita diffusa di maestri, missionari e seguaci di una religione dualista opposta al Vangelo, forte della pretesa di possedere in esclusiva la verità. Mentre è ancor viva la lotta dei Padri contro gli gnostici, Mani si presenta come l'apostolo di Gesù Cristo

e il Paraclito incaricato di formare la vera Chiesa di Cristo. I cristiani reagiscono con vigore. L'imperatore Diocleziano ritiene che i manichei costituiscano un pericolo gravissimo per l'Impero, con il loro rifiuto del lavoro manuale, della procreazione e del servizio militare, perciò con un editto di rara durezza (302) li condanna al rogo. Ma ecco che nel corso di secoli agitati, scossi dalle crociate, una nuova forma di religione dualista si va infiltrando nell'Occidente espandendosi con rapidità. Mentre la Chiesa sta mettendo in atto il rinnovamento inaugurato da Gregorio VII e vari gruppuscoli di eretici turbano la vita cristiana, i catari costituiscono comunità molto attive in Italia, Francia, Germania, Spagna, Fiandre. Prontamente molti predicatori, teologi e vescovi si rendono conto del pericolo di rifiuto dei dogmi cristiani, insito nella diffusione di un dualismo religioso che nega la Trinità, l'Incarnazione, la Redenzione, la procreazione, il lavoro manuale. La Chiesa serba viva memoria della lotta di altri tempi contro i manichei, nei quali vede i precursori dei catari, e riprende in mano le armi. Si fanno copie degli *Acta Archelai*, una somma antimanichea del IV secolo, e i predicatori e i controversisti moltiplicano i sermoni e gli scritti di denuncia del nuovo pericolo. Il catarismo è visibilmente protetto dai signori, dai borghesi e dalle città. La crociata della parola si va rivelando di scarsa efficacia. Papa Innocenzo III inaugura allora un nuovo metodo, che ricorda quello di Diocleziano: la crociata delle armi. Gli eccessi della repressione mediante la spada e il fuoco, non meno delle torbide motivazioni politiche ed economiche di certi principi, portano la Chiesa a scoprire un altro metodo, quello dell'Inquisizione.

Al tempo delle cattedrali e delle crociate, segnato dalla nascita e dall'affermazione della cristianità latina, la Chiesa è il vero motore religioso e culturale dell'Occidente. Accanto alle guerre, alle lotte, alle varie eresie e controversie religiose, sorgono forme nuove di vita, frutto di una fede vissuta: l'eremitismo, il rinnovamento della vita del clero e dei fedeli, la predicazione itinerante dei nuovi ordini religiosi e lo slancio del pensiero teologico, che sfocia nella creazione delle università.

Parte terza

DALLA SCOPERTA DEL NUOVO MONDO ALLA FONDAZIONE DELLE CATTEDRE DI STORIA DELLE RELIGIONI (1492-1880)

L'anno 1492 registra tre avvenimenti che avranno grande ripercussione sui rapporti tra i cristiani e le altre religioni. Il 6 gennaio, Ferdinando di Aragona e Isabella di Castiglia entrano solennemente nell'Alhambra di Granada. I musulmani vengono espulsi dalla Spagna ed è il trionfo della *Reconquista*. Il 30 marzo i re cattolici decretano l'espulsione degli ebrei dalla Spagna, segnando la fine della simbiosi culturale ebraico-spagnola. Agli ebrei, vissuti sin allora in buona intesa con i musulmani e anche con un gran numero di cattolici, viene intimato di scegliere tra la conversione al cristianesimo o l'esilio. Il 12 ottobre dello stesso anno, Cristoforo Colombo tocca le sponde di una terra sconosciuta, e un mondo nuovo si apre all'evangelizzazione.

Fra i tre avvenimenti esistono stretti legami: infatti, la capitolazione di Granada convince i sovrani spagnoli ad aiutare Colombo nella realizzazione del suo progetto ed è a Granada riconquistata che ordinano l'espulsione degli ebrei.

Nel 1876, il governo olandese sopprime le Facoltà di teologia delle università statali e le sostituisce con le cattedre di storia delle religioni a partire dal 1° ottobre 1877. Le nuove Facoltà sostituiscono all'insegnamento della teologia lo studio dei fenomeni religiosi. Il movimento di laicizzazione raggiunge anche l'insegnamento secondario, dove molti pastori liberali organizzano corsi di scienze delle religioni in sostituzione della religione cristiana. La giustificazione di questo movimento di riforma avviene in nome del principio che «l'insegnamento tradizionale della religione non è più idoneo ai giovani, a contatto con le scoperte scientifiche».

La fondazione delle cattedre di storia delle religioni

La corrente olandese fa scuola a Berlino e successivamente in Francia, dove viene sostenuta con entusiasmo da Ernest Renan, che rivendica una teologia sgombra da qualsiasi ottica soprannaturale. Nel 1880, Paul Bert crea nel Collegio di Francia una cattedra di storia delle religioni, il cui primo titolare è Albert Réville, chiamato dall'Olanda. Quello stesso anno nasce la *Revue de l'histoire des religions*, la cui finalità è di fornire «fuori di ogni fanatismo e dogmatismo» una critica storica indispensabile alla storia religiosa. Da parte cattolica si assiste a una reazione categorica, con la creazione di una cattedra di storia delle religioni e della *Revue des religions* all'Università cattolica di Parigi, e con la fondazione della rivista *Le Muséon* e della cattedra di storia delle religioni all'Università cattolica di Lovanio. Nel pensiero religioso occidentale, l'anno 1880 segna una svolta[1].

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Studi storici e critici sulle mitologie

Bibliographie internationale de l'humanisme et de la Renaissance, pubbl. annuale, Droz, Genève 1965ss.

Bibliographie zur Symbolik, Ikonographie und Mythologie. Internationales Referatorgan, pubbl. annuale, Heitz, Baden-Baden 1968ss.

H.-L. GRAY, G.F. MOORE (a cura di), *Mythology of all Races*, 13 voll., Boston 1916-1932.

Mythes et croyances du monde entier, 5 voll., Lidis-Brepols, Paris 1985 (sintesi scientifiche e illustrazioni a colori).

Y. BONNEFOY (a cura di), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionelles et du monde antique*, 2 voll., Flammarion, Paris 1981 [trad. it., *Dizionario delle mitologie e delle religioni. Le divinità, l'immaginario, i riti, il mondo antico, le civiltà orientali, le società arcaiche*, a cura di I. Sordi, Rizzoli, Milano 1989] (una documentazione realizzata da specialisti e riccamente illustrata, con molte e abbondanti bibliografie).

M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris 1976-1983 (con bibl. critiche) [trad. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, Sansoni, Firenze 1979-1988].

[1] J. RIES, *Quelques aspects de la science des religions à la fin du XIX^e siècle*, in L. PORTIER, *Christianisme, Eglise et Religions*, Louvain-la-Neuve 1982, 147-172.

Colloqui e congressi sul mito

E. CASTELLI (a cura di), *Mythe et foi. Colloque de Rome 1966*, Aubier-Montaigne, Paris 1966.

J. HANI (a cura di), *Problèmes du Mythe et de son interprétation, Actes du Colloque de Chantilly 1976*, Belles Lettres, Paris 1978.

Centre de recherches mythologiques de l'Université de Paris X (a cura di), *Formation et survie des Mythes, Colloque de Nanterre 1974*, Les Belles Lettres, Paris 1977.

F. JOUAN (a cura di), *Mythe et Personnification, Actes du Colloque du Grand Palais 1977*, Belles Lettres, Paris 1980.

Visages du destin dans les mythologies. Mélanges Jacqueline Duchemin, Actes du Colloque de Chantilly 1980, Les Belles Lettres, Paris 1983.

Mythe, symbole, roman, Actes du Colloque d'Amiens, Paris 1980.

H. LIMET, J. RIES (a cura di), *Le Mythe, son langage et son message, Actes du Colloque de Liège et de Louvain-la-Neuve 1981*, coll. «Homo Religiosus» 9, Louvain-la-Neuve 1983.

Articoli sul mito nelle enciclopedie recenti

A.M. DI NOLA, *Mito*, in *Enciclopedia delle religioni* IV, Firenze 1972, 485-530.

J. VIDAL, *Mythe*, in *Catholicisme* IX, Paris 1982, coll. 962-978; in *Dictionnaire des religions*, Paris 1984, 1985², 1169-1173 [trad. it., in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000³, 1380-1386].

P. SMITH, CL. RAMNOUX, P. RICOEUR, M. DETIENNE, *Mythe*, in *Encyclopaedia Universalis* XII, Paris 1985, 879-895 (con bibliografia).

K.W. BOLLE, P. RICOEUR, W. HARRELSON, *Myth*, in The *Encyclopedia of Religion* X, Macmillan, New York 1987, 261-285 (con bibliografia); *Enciclopedia*, Jaca Book, vol. 1, 1993, 359-381.

Monografie sul mito e sulle antiche religioni

J. ASSMANN, W. BURKET, FR. STOLZ, *Funktionen und Leistungen des Mythos*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982.

R. BARBIERI (a cura di), *Uomini e tempo moderno*, Jaca Book, Milano 1987.

F. BRAUDEL, *Il secondo Rinascimento. Due secoli e tre Italie*, a cura di C. Vivanti, presentazione di M. Aymard, Einaudi, Torino 1986.

J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1968.

L. CENCILLO, *Mito. Semántica y realidad*, BAC, Madrid 1970.

A. CHASTEL, R. KLEIN, *L'âge de l'humanisme*, Editions des deux mondes, Paris 1963

[trad. it., *L'Umanesimo e l'Europa della rinascita*, a cura di M. Donvito, C. Pirovano, Electa, Milano 1964].

P. CHAUNU, *La civilisation de l'Europe des Lumières*, Arthaud, Paris 1971 [trad. it., *La civiltà dell'Europa dei lumi*, a cura di T. Capra, Il Mulino, Bologna 1987].

P.M. CORDIER, *Pic de la Mirandole, ou la plus pure figure de l'humanisme chrétien*, Nouv. Editions latines, Paris 1962.

H. DE LUBAC, *Pic de la Mirandole*, Aubier-Montaigne, Paris 1974 [trad. it., *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milano 1977].

ID., *Le drame de l'humanisme athée*, Spes, Paris 1945 [trad. it., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, a cura di A. Tombolini, E. Brambilla, G. Cavalli, Jaca Book, Milano 1992[2]].

ID., *Rivelazione divina e senso dell'uomo*, a cura di S. Bertoldi, Jaca Book, Milano 1985.

J. DE VRIES, *Forschungsgeschichte der Mythologie* I/7, Orbis Academicus, München 1961.

ID., *Perspectives in the History of Religions*, University of California Press, Berkeley 1977.

M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, Paris 1971 [trad. it., *Le origini dell'antropologia*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1976-77].

A. DUNDES (a cura di), *Sacred Narrative*, University of California Press, Berkeley 1984.

M. ELIADE, *Aspects du mythe*, Gallimard, Paris 1963.

M.I. FINLEY, *Mythe, mémoire, histoire. Les usages du passé*, Flammarion, Paris 1981.

M.P. GILMORE, *Le monde de l'humanisme (1453-1517)*, Payot, Paris 1955 [trad. it., *Il mondo dell'umanesimo (1453-1517)*, La Nuova Italia, Firenze 1977].

O. GRUPPE, *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit*, Teubner, Leipzig 1921.

G. GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 8 voll., Payot, Paris 1966-1978; presso Payot, 4 voll. sul pensiero romantico: *Fondement du savoir romantique*, Paris 1982; *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, 1983; *L'homme romantique*, 1984; *Le savoir romantique de la nature*, 1985.

J.R. HALE, *Renaissance Europe, 1480-1520*, Blackwell, Malden-Oxford 2000[2] [trad. it., *L'Europa nell'età del Rinascimento 1480-1520*, a cura di T. Bernardi, Il Mulino, Bologna 1982[2]].

H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, voll. VI-VII-VIII, Jaca Book, Milano 1978.

G.J. LARSON, C. SCOTT LITTLETON, J. PUHVEL (a cura di), *Myth in Indo-European Antiquity*, University California Press, Berkeley 1974.

J.A. MARAVAL, *La cultura del barocco*, Il Mulino, Bologna 1985.

R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Les Belles Lettres, Paris 1958 (tesi).

J.CL. MARGOLIN, *L'humanisme in Europe au temps de la Renaissance*, PUF, Paris 1981.

B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des lumières (1770-1820)*, Droz, Genève 1973.

R. POMEAU, *L'Europe des lumières*, Stock, Paris 1966.

ID., *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris 1969².

A. RENAUDET, *Humanisme et Renaissance*, Droz, Genève 1958.

J. RIES, *Le Mythe et sa signification. Bible, ethnologie, sociologie, psychanalyse, structuralisme, religion*, coll. «Information et Enseignement» 6, Louvain-la-Neuve 1982² [trad. it., *Il mito*, Jaca Book, Milano 2005].

F.W. SCHELLING, *Einleitung in die Philosophie der Mythologie* (1856), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1976 [trad. fr., *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 2 voll., Aubier-Montaigne, Paris 1946; London 1954, 1983²].

J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition mythologique dans l'humanisme et dans l'art de la Renaissance*, Flammarion, Paris 1980 [trad. it., *La sopravvivenza degli antichi dèi*, Boringhieri, Torino 1981].

F. VALJAVEC, *Geschichte der abendländischen Aufklärung*, Herold, Wien-München 1961 [trad. it., *Storia dell'Illuminismo*, a cura di B. Bianco, Il Mulino, Bologna 1973].

FR. VENTURI, *Europe des Lumières. Recherches sur le XVIII^e siècle*, Mouton, Paris-den Haag 1971 [trad. it., *Settecento riformatore*, 5 voll., Einaudi, Torino 1972-1987].

A. WATTS, *Myth and Ritual in Christianity*, Thamis and Hudson, London 1954, 1983².

Capitolo tredicesimo
RELIGIONI PAGANE E CRISTIANESIMO. NUOVO SGUARDO SUGLI DÈI E RILETTURA DEI MITI

Nel 1462, Cosimo de' Medici mette a disposizione di Marsilio Ficino (1433-1499) la villa di Careggi. Ha così inizio l'Accademia fiorentina e la riscoperta di Platone da parte dell'Occidente. In questo scorcio del secolo XV, che preannuncia una nuova èra, l'anno 1474 segna un vertice. Marsilio Ficino pubblica due libri imperituri: *Liber de christiana religione* e *Theologia platonica*[2]. Riferendosi alla *Città di Dio* di Agostino, il Fiorentino giustifica il proprio ricorso alla tradizione. Pur citando Mosè, Zoroastro, Ermete Trismegisto, Pitagora, Plotino e Proclo tra i rivelatori della vera sapienza, egli insiste sulla trascendenza di Cristo e della sua religione[3].

Il suo contemporaneo Pico della Mirandola (1463-1494) percorre le università, accumula libri e conoscenze, studia le lingue orientali, e nel 1486 pubblica le sue novecento tesi *De omni re scibili*, che si propone di difendere alla Sorbona. L'introduzione a queste tesi – un opuscolo intitolato *De dignitate hominis* – proclama la venuta di un mondo nuovo, di un umanesimo cristiano. Pico sottolinea la convergenza di tutte le sapienze antiche nel cristianesimo[4]. Tutta la sua opera cerca di conciliare insieme filosofia e religione.

[2] *Opera omnia*, Basel 1561-1576; P.O. KRISTELLER (ed.), *Supplementum ficinianum*, 2 voll., Firenze 1957; G. LEFÈVRE DE LA BRODERIE, *La religion chrétienne*, trad. fr., Paris 1578; R. MARCEL, *Théologie platonicienne de l'immortalité de l'âme*, trad. fr. di *Theologia platonica*, 2 voll., Belles lettres, Paris 1964-1965.

[3] J. FESTUGIÈRE, *La philosophie de Marsile Ficin*, Paris 1941; R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris 1958.

[4] *Opera omnia*, 2 voll., Venezia 1498; P.M. CORDIER, *Jean Pic de la Mirandole ou la plus*

Con Marsilio Ficino e Pico della Mirandola ha inizio il movimento storico qualificato come 'umanesimo'. Nel suo *De dignitate hominis*, Pico si riferisce anche ai libri degli Arabi e dichiara che nel mondo non si può vedere nulla di più meraviglioso dell'uomo. Ma i riferimenti degli umanisti sono soprattutto attinti dalla letteratura greco-latina. In questa risurrezione dell'antichità si incontrano con le religioni antiche, non senza porsi vari interrogativi. Quali sono i valori religiosi dei miti? Le civiltà di Atene e di Roma hanno veicolato delle dottrine valide per l'uomo contemporaneo? Sant'Agostino e san Gerolamo non hanno realizzato una sintesi armoniosa tra la cultura pagana e l'eredità ebraico-cristiana[5]?

I. Lo sguardo degli umanisti sugli dèi antichi

La mitografia medievale ha come interesse immediato una spiegazione dei miti finalizzata all'esegesi scolastica dei testi antichi e alla predicazione. Gli dèi e i miti diventano ornamenti del discorso cristiano. Tuttavia il Medioevo conserva anche la memoria delle divinità pagane: l'iconografia delle cattedrali costituisce una vera enciclopedia del sapere. Nella sua *Divina Commedia*, Dante (1265-1321) si interessa degli dèi antichi, dei miti e delle verità che essi nascondono. Il *De genealogia deorum gentilium* di Boccaccio (1313-1375) raccoglie una documentazione prodigiosa sui miti greci[6]. Boccaccio ha letto le interpretazioni dei Padri, soprattutto quelle di Lattanzio e di Agostino. Per lui gli dèi pagani sono astri che hanno avuto un influsso sugli uomini. L'autore tenta di evidenziare il senso simbolico dei miti antichi.

Nel 1548, Gregorio Giraldi (1479-1552) pubblica l'opera *De deis gentium*, che va oltre Boccaccio pur conservando un'impronta medievale[7].

pure figure de l'humanisme chrétien, Paris 1962; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris 1974 [trad. it., *L'alba incompiuta del Rinascimento. Pico della Mirandola*, Jaca Book, Milano 1977]; A. Niero, *Pico della Mirandola 1463-1494*, in *Dict. Spir.* XII (1985) 1421-1426.

[5] A. Chastel, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, Paris 1961 [trad. it., *Arte e umanesimo. Firenze al tempo di Lorenzo il Magnifico*, Einaudi, Torino 1979²]; S. Dresden, *L'Humanisme et la Renaissance*, Paris 1967; L. Febvre, *Au coeur religieux du XVI^e^ siècle*, Paris 1957. Si veda anche E. Garin, *Medievo e Rinascimento*, Laterza, Bari 1954; R. Aubenas, R. Ricard, *L'Eglise et la Renaissance (1449-1517)*, Paris 1951.

[6] *De Genealogia deorum gentilium*, Venezia 1532 (trad. fr. di Cl. Wittard, nel 1578).

[7] *Lilii Gregorii Giraldi opera omnia*, 2 voll., Basel 1580, Leiden 1690; J. Ries, *Giraldi*, in *Dict. Hist. Géo. Ecclés.* 20 (1984) 1470-1471.

Giraldi è il primo umanista che osi avventurarsi nell'esegesi dei miti. Opta per l'evemerismo, ma nell'insieme dell'opera mostra una forte reticenza nei confronti delle lettere e delle scienze. Il suo contemporaneo Natale Conti pubblica nel 1551 un volume che avrà una vasta diffusione: *Mithologiae*[8]. In quest'opera classica, l'autore presenta le diverse interpretazioni dei miti. Ma apre anche una via nuova, quella dell'esegesi simbolica. Conti ritiene che gli dèi pagani abbiano condotto gli uomini alla scoperta del Dio unico. Per il fatto che ogni parte della natura è stata messa sotto il patrocinio di una divinità, l'uomo ha potuto concepire l'idea di un Dio signore dell'universo. Accanto a questa strada di ritorno a Dio, Conti esamina anche la via dell'origine dei miti pagani. A suo avviso, sono le tradizioni bibliche ad aver fatto nascere i miti. Se è dunque la Bibbia ad aver ispirato la mitologia antica, essa dovrà anche costituire la chiave di decifrazione degli stessi miti.

Oltre a operare un ritorno al mondo antico greco-romano, agli dèi dell'Egitto e della Fenicia, il secolo XVI segna una rottura religiosa all'interno della Chiesa. Lutero (1483-1546) si pronuncia contro l'esegesi biblica dei miti antichi. Con Melantone, sostiene che la Bibbia dev'essere tenuta fuori da ogni spiegazione delle divinità pagane[9]. Nel corso delle discussioni, i protestanti accusano i cattolici di aderire fermamente a istituzioni e pratiche ereditate dal sacro pagano. Simile polemica porta i controversisti a paragonare tra loro il meraviglioso pagano e il meraviglioso cristiano. Ai dati provenienti dal mondo antico vengono ad aggiungersi le religioni, i culti, gli dèi dei popoli del Nuovo Mondo. Il metodo comparativo si va estendendo a questo vasto campo religioso antico e nuovo, dando origine a un'importante riflessione religiosa.

II. La religione e le religioni nell'epoca dell'Illuminismo

1. *Origini bibliche delle religioni pagane*

Il secolo XVII non si accontenta più di un ritorno al mondo pagano antico. Gli autori si lanciano nel confronto, preoccupati di ricercare le origini

[8] N. Conti (Natalis Comes), *Mythologiae sive explicationum fabularum libri decem*, Venezia 1551, 1669[11].

[9] V.A. Warburg, *Heidnisch-antike Weissagung in Wort und Bild zu Luthers Zeiten*, in *Gesammelte Schriften* II, Leipzig 1932, 487-558.

degli dèi e dei miti. Etienne Guichard formula l'ipotesi che i fenici abbiano attinto le loro divinità dai greci[10]. Daniel Heinsius (1580-1655) vede nella religione fenicia un anello che ricollega Omero alla Bibbia[11]. Johann Voss (1577-1649) affronta il problema delle origini degli dèi antichi in modo ancor più originale, in quanto le religioni pagane hanno conservato, a suo avviso, un insieme di dati provenienti da una rivelazione primitiva[12]. Nel protestante Samuel Bochart (1599-1667) ritroviamo il tema agostiniano del demonio creatore dei miti pagani, mediante una deformazione della rivelazione[13]. Bochart cerca di operare una sintesi delle due vie, quella del simbolismo biblico e quella delle origini storiche, ricercate negli spostamenti dei fenici. Il dotto gesuita Athanase Kircher (1602-1680) è un pioniere in materia: pur seguendo il pensiero agostiniano, quanto alle origini degli dèi pagani, tenta per primo di decifrare i geroglifici[14]. Egli fa risalire all'Egitto faraonico i miti antichi e la filosofia di Platone. Inoltre considera i filosofi neoplatonici come uomini ispirati da Dio. Per la prima volta ci troviamo davanti a una valorizzazione della mistica pagana.

La tesi delle origini bibliche delle religioni pagane non cessa di guadagnare terreno. Viene adottata dai gesuiti di Trevoux, le cui *Mémoires* esercitano un influsso notevole. Grazie all'attività missionaria della Compagnia di Gesù, molti documenti delle nuove culture arrivano in Europa dall'India, dalla Cina e dall'America[15]. René Tournemine (1661-1739) sostiene che la rivelazione di Mosè è stata presto deformata[16]. Di tappa in tappa si è arrivati a mettere i fenomeni naturali al posto delle divinità, le creature al posto del Creatore. Se la deformazione della storia biblica vale a spiegare gli dèi della Grecia antica, la nascita dei culti pagani va cercata nel timore e nell'angoscia. Secondo Tournemine, gli elementi comuni alle diverse religioni, da noi conosciuti grazie alla ricerca comparata, sono la prova

[10] E. GUICHARD, *L'harmonie étymologique des langues*, Paris 1606.

[11] D. HEINSIUS, *Aristarchus sacer*, Leiden 1627.

[12] G.J. VOSS, *De theologia gentili, de origine et progressu idolatriae*, Amsterdam 1641.

[13] S. BOCHART, *Geographia Sacra*, Caen 1646.

[14] A. KIRCHER, *Oedipus Aegyptiacus*, 3 voll., Roma 1652-1654; P. TORT, *La constellation de Thot (Rhétorique, Hiéroglyphe et Histoire)*, Paris 1980.

[15] I. e J.L. VISSIÈRE, *Lettres édifiantes et curieuses de Chine par les missionnaires jésuites 1702-1776*, Paris 1979; si veda anche H. CHAPPOULIE, *Rome et les missions d'Indocine au XVII^e^ siècle*, Paris 1943.

[16] R. TOURNEMINE, *L'origine des fables*, in *Les Mémoires de Trévoux*, 1702-1703. Altri due ricercatori seguono la medesima via: L. DUPUIS, *Mythologie ou histoire des dieux*, 2 voll., Paris 1731 e G. DE LAVAUR, *Histoire de la fable comparée avec l'histoire sainte*, Paris 1730.

della nascita delle religioni pagane a partire dalla religione primitiva rivelata da Dio. Così la tesi dell'origine biblica delle religioni pagane, avanzata dai cattolici nonostante il rifiuto dei protestanti, viene a conferire un singolare valore alle religioni pagane.

2. *La ricerca dell'Accademia delle Iscrizioni e Belle Lettere*

Fondata da Colbert nel 1663 e portata a quaranta membri nel 1701 da Luigi XIV, l'Accademia comprende tra i suoi vari compiti anche quello di svolgere una ricerca sulle antiche religioni. Sotto l'impulso del re di Francia, il movimento accademico che aveva avuto inizio a Firenze si estende e svolge un ruolo sempre più importante nella nascita di una vera scienza delle religioni[17].

Etienne Fourmont (1683-1745) ricerca in Egitto i miti di Omero[18]. Il sacerdote Antoine Banier (1673-1741) dà inizio alla pubblicazione di lavori nei quali rifiuta di seguire il comparatismo biblico e difende la tesi di miti greci indipendenti. Privilegiando l'allegoria, ritiene che Omero ed Esiodo si siano serviti di documenti antichi andati perduti. È mediante l'esegesi allegorica che si devono interpretare i miti greci[19]. Nicolas Fréret (1688-1749) propone chiaramente il problema di una storia religiosa insita nell'umanità. Per la comprensione del comportamento umano, il pensiero religioso costituisce un elemento fondamentale. La nascita degli dèi e dei miti si spiega mediante l'immaginazione popolare, il pensiero dei filosofi e determinati fatti storici. La credenza nell'immortalità dell'anima sembra aver preceduto la credenza greca negli dèi. Fréret insiste su un elemento sfuggito ai suoi predecessori: il ruolo del sacerdozio e dei culti. Sulla scia di Fréret si pongono L. Fr. de la Barre (1688-1738), il sacerdote Paul Foucher (1704-1778) e Bernard de Fontenelle (1657-1757), autore di un opuscolo, *L'origine des fables*, in cui cerca di dimostrare che i pagani hanno modellato le loro divinità su se stessi. Così la mitologia viene considerata testimone della storia dell'umanità[20].

Nel 1746, Voltaire (1694-1778) diventa storiografo del re e membro del-

[17] A. CHASTEL, *Art et humanisme à Florence au temps de Laurent le Magnifique*, Paris 1959 [trad. it. cit.]; D. OSTER, *L'Académie française*, Paris 1964.

[18] E. FOURMONT, *Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples chaldéens, hébreux, phéniciens, égyptiens, grecs*, 2 voll., Paris 1735.

[19] A. BANIER, *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire*, 3 voll., Paris 1738-1740.

[20] CHAMPOLLION-FIGEAC, *Vie de Fréret et oeuvres complètes*, Paris 1825; TRUBLET, *Mémoire sur la vie et les oeuvres de Fontenelle*, Amsterdam 1759; J.R. CARRÉ, *La philosophie de Fontenelle*, Paris 1932; quest'opera contiene l'edizione dell'opuscolo *De l'origine des fables*.

l'Accademia francese. Egli si confonde a tal segno col suo tempo, che, ancor vivo, si parla del secolo dei lumi come del secolo di Voltaire. Il suo deismo implica un anticristianesimo radicale. Voltaire nega la divinità di Gesù Cristo[21]. Nel 1681, nel *Discours sur l'histoire universelle*, Bossuet (1627-1704) aveva fatto dell'ebraismo-cristianesimo il grande asse del divenire dell'umanità[22]. Voltaire si presenta come un anti-Bossuet e rimette in discussione il monopolio cristiano della verità. Con Voltaire e con la *filosofia illuminista* trionfa la tesi che sottende l'intera opera di Herbert de Cherbury (1581-1648), *De religione gentilium errorumque apud eos causis*, redatta tra il 1642 e il 1645 ma pubblicata soltanto nel 1663[23]. Il suo tentativo di storia comparata delle religioni procede a partire da un inventario delle rappresentazioni pagane di Dio, dei culti, dei miti e dei riti. Nelle religioni pagane, Cherbury ricupera un Dio supremo, che va adorato in spirito e verità come aveva rivendicato l'imperatore Giuliano. Siamo davanti alla carta di fondazione del teismo, come opposto al monoteismo ebraico-cristiano. Attraverso la ricerca di Cherbury lo studio comparato delle religioni pagane porta alla conoscenza di un Dio che non si identifica più con il Dio dei cristiani.

Cherbury parla di monoteismo originario, indipendente dalla tradizione biblica e senza alcun riferimento al cristianesimo. Se il paganesimo autentico è degenerato nell'idolatria, la colpa ricade sui sacerdoti, che hanno soggiogato le masse a superstizioni arbitrarie. Cherbury rimprovera ai padri della Chiesa di aver falsificato il volto autentico del paganesimo. La *religione illuminista* procede su questa strada, fatta propria e ampliata da Voltaire. All'Accademia delle Iscrizioni, Charles Dupuis (1742-1809) si fa corifeo di simile razionalismo teista[24]. In piena rivoluzione, pubblica la sua

[21] R. POMEAU, *La religion de Voltaire*, Nizet, Paris 1969² (bibl., 487-518).

[22] La bibliografia su Bossuet è immensa. Dobbiamo contentarci di segnalare alcune opere fondamentali: J. CALVET, *Bossuet*, nuova ed. riv. da J. Truchet (con bibl. dettagliata), Paris 1968; TH. GOYET, *L'humanisme de Bossuet* I, *Le goût de Bossuet*; II, *L'humanisme philosophique*, Klincksieck, Paris 1965 (con bibliografia sistematica); si veda P. VALLIN, *I cristiani e la loro storia*, Queriniana, Brescia 1987, 261ss.

[23] E. HERBERT DE CHERBURY, *De religione gentilium errorumque apud eos causis*; si veda *Encycl. Britannica* XI, 1966, 412. CL. DE REMUSAT, *Lord Herbert de Cherbury*, Paris 1874. Le opere di E. Herbert de Cherbury sono state riedite con presentazioni di G. Gawlick, Stuttgart-Bad Cannstatt (Frommann ed.), 3 voll., 1966. A proposito dell'influsso di Cherbury e di Voltaire sulla ricerca religiosa, si veda G. GUSDORF, *De la Mythologie comparée à l'histoire des religions*, in *Dieu, la nature, l'homme au siècle des lumières*, Paris 1972, 168-182.

[24] CH. DUPUIS, *Origine de tous les cultes ou religion universelle*, 4 voll., Paris 1794-1795, ried. in dieci volumi nel 1834-1837; *Abrégé de l'origine de tous les cultes*, Paris 1797; *Eloge de Dupuis*, in *Mem. de l'Acad. des inscr.* V (1821) 121-141.

grandiosa opera sulle origini dei culti. Proponendo un'enciclopedia di tutte le religioni, Dupuis pretende di aprire alla religione universale del culto dell'Universo-Dio. Per spiegare la nascita delle religioni, compresa quella cristiana, pone l'uomo di fronte alla natura. Il riflesso della natura nella sua intelligenza porta l'uomo a concepire un Dio e dei princìpi di comportamento religioso: adorazione degli astri e delle forze vitali. Tutti gli dèi del paganesimo sono espressione dell'anima della natura. Il principio fondamentale è costituito dal sole. Di conseguenza, il culto del sole costituisce l'asse principale di tutte le religioni, cristianesimo compreso. La storia comparata delle religioni sfocia in una spiegazione deista, riduttiva e uniforme, che toglie alle religioni pagane e al cristianesimo ogni originalità.

3. *La nascita dell'etnologia religiosa*

Nato a Bordeaux, Joseph François Lafitau (1681-1746) entra nella Compagnia di Gesù e nel 1711 parte per il Canada come missionario tra i Pellerossa irochesi. Nel 1724 pubblica un'opera che fa di lui il fondatore dell'etnologia religiosa e dell'etnografia comparata: *Moeurs des sauvages américains*[25]. Nel suo lavoro, Lafitau sviluppa un'ipotesi ancor oggi avvalorata, e cioè che «mediante lo studio dei primitivi esistenti noi possiamo trovare la spiegazione di quelli dei tempi antichi». L'autore constata che il fondo della religione degli indiani d'America si presenta identico a quello delle antiche popolazioni della Grecia e dell'Asia. E sottolinea vari dati: ad esempio, l'importanza della natura umana nella spiegazione dei costumi e delle analogie religiose; il ruolo dei misteri e dell'iniziazione nei culti; la centralità della religione nelle società arcaiche; la necessità di uno studio delle lingue, dei costumi e delle istituzioni dei popoli. In definitiva, Lafitau ritiene che «Dio non si è nascosto del tutto alle nazioni»: è la prima apertura a una teologia delle religioni.

Sulle orme di Lafitau troviamo Charles de Brosses (1709-1777), brillante consigliere al Parlamento di Digione, nominato membro dell'Accademia delle Iscrizioni nel 1746[26]; l'astio di Voltaire gli ha impedito la nomina

[25] J.F. LAFITAU, *Mémoire concernant la précieuse plante Ging-seng de Tartarie*, Paris 1718; *Moeurs des sauvages amériquains comparées aux moeurs des premiers temps*, 2 voll., Paris 1724. Su Lafitau, si veda VON GENNEP, in *Rev. Hist. Rel.*, 1913, 324-338.

[26] SAINTE-BEUVE, *Causeries du lundi*, 1er et 8 nov. 1852, VII, 85-126; H. MAMET, *Le président de Brosses. Sa vie, ses ouvrages*, Paris 1874; M.V. DAVID, in *Numen* 24 (1977) 81-94; in *Rev. Hist. Rel.* 193 (1978) 124-127; in *Charles de Brosses*, 1777-1977, Genève 1977, 123-140.

all'Accademia francese. Nel 1760, appare a Parigi l'opera che tre anni prima aveva presentato all'Accademia delle Iscrizioni: *Du culte des dieux fétiches au parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. L'autore constata che gli antichi selvaggi hanno adorato i betili, gli animali e gli astri, e che i primitivi attuali fanno la stessa cosa. A questa forma religiosa dà il nome di feticismo. Un'altra religione subentra successivamente, quella del politeismo, che già si presenta sistematizzato e fa uso di simboli. Nel feticismo, il fedele crede a una presenza attiva della divinità nell'oggetto del culto e il comportamento dell'uomo mostra il suo bisogno di salvezza. Feticismo e politeismo rappresentano due stadi nella formazione delle religioni dell'umanità. Con il metodo comparativo, de Brosses stabilisce l'esistenza di un regime della coscienza religiosa. Le religioni si inscrivono nel divenire dell'umanità.

4. *Un'ermeneutica delle culture: Giambattista Vico (1668-1744)*

Il secolo dell'illuminismo è anche il secolo del fondatore dell'ermeneutica dei miti e delle culture. Nato a Napoli nel 1668, figlio di un modesto libraio, G.B. Vico si forma come autodidatta. L'apertura di un'Accademia delle Lettere gli permette di abbracciare gli studi filosofici e giuridici. Dopo un precettorato di otto anni nella famiglia patrizia dei Rocca, si vede attribuire, nel 1699, la cattedra di retorica dell'università. Accanto all'attività di insegnamento pubblico, redige degli *Elogi* che lo fanno conoscere al grande pubblico. Il cardinal Corsini, vescovo di Frascati e futuro Clemente XII, si interessa al suo lavoro e fa da padrino al suo libro, pur tirandosi indietro all'ultimo momento. Nel 1725, Vico pubblica a proprie spese un riassunto delle sue ricerche. È la prima edizione della *Scienza nuova*, migliorata nel 1730. Spossato dal lavoro e dalle cure per il mantenimento della famiglia, muore nel 1744. Lo stesso anno appare la nuova edizione dell'opera, ma senza grande successo. L'ermeneutica delle civiltà, fondata sull'interpretazione della coscienza mitica, verrà capita soltanto nel nostro secolo[27].

[27] Edizioni: F. NICOLINI, *Opere di Giovanni Battista Vico*, Ricciardi, Milano 1953; G.B. VICO, *Autobiografia*, Garzanti, Milano 1983; A PONS, *Vie de Giambattista Vico par luimême*, Paris 1981. Studi: J. CHAIX-RUY, *Vie de J.B. Vico*, Paris 1947; *Vico*, Paris 1977; G. TAGLIACOZZO (ed.), *Giambattista Vico. An International Symposium*, Baltimore 1969; G. TAGLIACOZZO, D.PH. VERENE, *Giambattista Vicos Science of Humanity*, Baltimore 1976; L. POMPA, *Vico. A Study of the New Science*, Cambridge 1975 [trad. it., *G.B. Vico. Studi sulla Nuova Scienza*, Armando, Roma 1977]; J. BERLIN, *Vico and Herder*, New York 1976 [trad. it.,

Per Vico, i miti hanno un senso profondo; significano uno stadio della coscienza umana. Di conseguenza, si tratta di formulare i principi di una 'scienza nuova', che sappia dare la chiave di comprensione delle culture e delle civiltà. Solo i miti permettono di penetrare nel cuore delle culture, le quali sono prodotti del pensiero religioso, in quanto ogni cultura è essenzialmente religiosa. Mediante il sentimento religioso gli uomini si ricollegano alla società, com'è vero che la religione è il fattore di mantenimento della coesione sociale. Le religioni sono nate dai miti. La funzione mitica ha un significato fondamentale, che permette di determinare l'età del pensiero umano.

Vico traspone nella storia le tre età della vita umana. L'infanzia è l'età degli dèi. I popoli pagani sentono di vivere sotto il governo divino. La loro lingua è costituita da segni, gesti e simboli. I loro sapienti sono 'poeti-teologi' che hanno la missione di interpretare i misteri e gli oracoli. Questa prima età dell'umanità è all'origine delle mitologie arcaiche. La seconda età, l'adolescenza dell'umanità, è l'epoca degli eroi e dei superuomini, che ritroviamo nei miti di Omero. Viene, infine, la terza età dell'umanità, l'età propriamente umana: le società sono governate da un sistema che riconosce l'eguaglianza per tutti. È l'epoca dei regni e delle repubbliche. Vico fornisce ad Auguste Comte lo schema delle tre età, che diventerà dominante nella creazione della sociologia del secolo XIX.

L'uomo non può vivere senza credenze e senza miti, in quanto l'intera sua vita è compenetrata di divino. La religione si fonda su una verità eterna' sulla consapevolezza di Dio immanente all'uomo. In opposizione radicale alla filosofia illuminista, Vico insiste su questa coscienza di Dio. Fin dal 1725, Vico annuncia che in tutto il suo libro cercherà di dimostrare come sia la Provvidenza divina a ordinare il diritto naturale. Gli uomini sono incapaci di creare una società, se non si uniscono sotto lo sguardo di una divinità che sia testimone dei loro impegni. La famiglia costituisce la prima società umana creata su base religiosa.

Il pensiero di Vico è denso e difficile da cogliere di primo acchito. La scienza che egli intende creare è tanto nuova, che lui stesso non trova sempre le formule atte a esprimere il pensiero. Di passaggio a Napoli nel 1787, Goethe viene a conoscere la *Scienza nuova*: questa scoperta si porrà alle

Vico ed Herder, Armando, Roma 1978]; D.PH. VERENE, *Vico's Science of Imagination*, Ithaca, N.Y. 1981 [trad. it., *Vico. La scienza della fantasia*, Armando, Roma 1984]. Su Vico in Francia a partire dal secolo XVIII si veda FR. VENTURI, *Vico en France: l'abbé du Bignon*, in *Europe des Lumières, Recherches sur le 18e siècle*, Paris-den Haag 1971, 115-130.

radici della sua opposizione all'*Aufklärung*. Nel 1827, Michelet traduce in francese l'edizione vichiana del 1774 e la pubblica sotto il titolo di *Philosophie de l'histoire*. Anche se i romantici attingeranno al pensiero di Vico, bisognerà aspettare fino al nostro secolo per arrivare a cogliere meglio le articolazioni della sua ermeneutica. Le sue ricerche sul mito, sulla simbologia uranica, sulla religione come fonte della cultura, sull'estetica, sulla linguistica interessano direttamente il pensiero attuale[28].

III. Gli dèi e i miti nella visione dei romantici

Nel corso della polemica tra cattolici e protestanti, nasce il metodo comparato in materia religiosa, di cui beneficia la ricerca sulle religioni antiche. Per tutto il secolo XVIII, sotto il duplice influsso dell'illuminismo e dell'Accademia delle Iscrizioni e Belle Lettere, si è fatta avanzare la ricerca storica, continuata poi nel secolo XIX, epoca delle grandi scoperte nel campo delle culture antiche, delle religioni e dei miti. Karl Otfried Müller (1797-1840) inaugura un tipo di ricerca storica e critica che permette di elaborare un voluminoso dossier delle mitologie, cui si aggiungerà quello ancor più imponente degli orientalisti. Nondimeno, dopo la riscoperta di Platone e i lavori degli umanisti, si sviluppa una corrente di studi che cerca di penetrare all'interno del pensiero religioso non cristiano, all'interno dei miti e delle culture antiche. In realtà, è stato Vico ad aprire veramente la strada alla decifrazione delle civiltà, quali creazioni del pensiero religioso dei popoli. Reagendo al razionalismo illuminista, si va affermando una corrente che cerca il senso religioso dell'umanità.

1. Le religioni, legame tra i popoli: Johann-Gottfried Herder (1744-1803)

Pubblicando gli *Archivi dell'umanità*, Herder cerca di spiegare gli avvenimenti della *Genesi*, quale culla della religione e della scienza[29]. Vi trova

[28] Bibliografie su Vico: B. Croce, F. Nicolini, *Bibliografia vichiana*, 2 voll., Ricciardi, Napoli 1947-48; M. Donzelli, *Contributo alla bibliografia vichiana (1949-1970)*, Guida, Napoli 1973; A. Battistini, *Nuovo contributo alla bibliografia vichiana (1971-1980)*, Guida, Napoli 1983; G. Taglia, *A Bibliography of Vico in English, 1884-1984*, Bowling Green, Ohio 1986; *Bollettino del Centro di studi vichiani*, Napoli 1971ss.; *New Vico Studies*, New York 1983ss.

[29] J.G. Herder, *Aelteste Urkunden des Menschengeschlechts*, 1774; B. Stuphan (ed.), *Herders sämmtliche Werke*, 33 voll., Berlin 1877-1913; R.T. Clarck, *Herder. His Life and*

la rivelazione fatta da Dio mediante la natura. E Dio non ha cambiato metodo: è nella natura che continua a rivelarsi. Alla filosofia dell'*Aufklärung* Herder contrappone la filosofia dello sguardo e del segno. I miti egiziani, fenici, iraniani sono espressioni di una data visione del mondo: visione che è insieme poetica, religiosa e popolare, creatrice della religione. Opere poetiche, veicolate dai sacerdoti, i miti sono il linguaggio che permette di leggere il divino e di scoprire Dio presente nella natura. Poesia, arte e mito sono le tre vie religiose dell'attività umana.

Partendo da questa interpretazione del mito, come linguaggio di rivelazione, Herder espone la sua nuova concezione della storia come quadro vivente dei segni di Dio sulla società. Lo storico fa scoprire l'unità dell'umanità: è il pastore dei pastori. Fondate sul sentimento interiore e insieme fonti ed espressioni dello spirito di un'epoca, le religioni costituiscono una catena che lega gli uomini tra di loro e con Dio.

Discepolo di Kant, da cui poi si separa, formato nel movimento del pietismo tedesco, maestro di Schiller e di Goethe, Herder è uno dei pensatori del movimento *Sturm und Drang*.

La sua concezione di un'armonia tra natura e storia, entrambe sotto lo sguardo di un medesimo Dio, segna profondamente la religiosità romantica. Ai suoi occhi, il mito è come una specie di archeologia spirituale e religiosa. In Francia, Herder trova discepoli ferventi, come Edgard Quinet, Jules Michelet, Ernest Renan[30].

2. *Origine comune e unità delle religioni antiche: Georg Friedrich Creuzer (1771-1858)*

Dal 1810 al 1812, Creuzer pubblica *Symbolik und Mythologie*, un'opera voluminosa che giustifica la celebrità di questo discepolo di Schiller[31]. A

Thought, Berkeley 1955; M. ROUCHE, *Herder. Idées pour la philosophie de l'histoire de l'humanité*, Paris 1962; *Herder. Une autre philosophie de l'histoire*, Paris 1964; U. FAUST, *Mythologien und Religionen des Osten bei Johann Gotffried Herder*, Münster 1977.

30 G. GUSDORF, *Fondements du savoir romantique*, Paris 1982, 69-104; *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris 1983, 54-58; *Le savoir romantique de la nature*, Paris 1985, 69-112.

31 G.F. CREUZER, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 voll., Leipzig-Darmstadt 1810-1812, 1836-1843³, rist. Hildesheim, 6 voll., 1973 (trad. fr., J.D. GUIGNIAUT, *Religions de l'antiquité, considérées principalment dans leurs formes symboliques et mythologiques*, 4 voll., Paris 1825-1841); M.M. MÜNCH, *La symbolique de Friedrich Creuzer*, Paris 1976.

suo avviso, il simbolismo è una creazione dello spirito umano, legata all'essenza stessa dell'intelligenza. Trasponendo nella natura le proprie leggi e sentimenti personali, l'uomo antico ha personificato le forze della natura. Simile operazione sta alle origini delle teogonie e delle cosmogonie. Il simbolo costituisce il percorso più breve per raggiungere il reale, in quanto unisce intimamente tra loro segno e significato. È un'idea resa visibile, un'immagine della verità. Sua fonte è l'alleanza segreta tra l'anima e la natura. Immagine reale, il simbolo sopprime le distanze tra l'idea e la sua rappresentazione; immagine allegorica, rappresenta e insieme significa. Creuzer insiste sull'importanza del sacerdozio nella trasmissione dei simboli religiosi.

La *Simbolica* di Creuzer è uno studio comparato che si fonda sul simbolo, allo scopo di dimostrare l'origine comune e l'unità delle differenti religioni dell'antichità.

Egli paragona la mitologia a un grande albero il cui ceppo è unico, ma i cui rami crescono sempre più e si intersecano continuamente tra loro. Simile erosione della mitologia spiega la dispersione dei miti attraverso il mondo. Il mito è un'immagine in cui l'anima esprime i propri sentimenti e pensieri. Se il simbolo colpisce gli occhi, il mito colpisce gli orecchi ed entrambi portano al significato interiore. I miti più antichi sono simboli parlati.

Rimasto impressionato dal pensiero indiano, Creuzer ritiene che la divinità sia libera di incarnarsi in una molteplicità di forme, che sono manifestazioni della sua essenza infinita. Dominata dall'unità divina, questa molteplicità delle forme permette di capire l'antinomia politeismo-monoteismo, come pure l'unione tra mitologia e religione alle origini della storia. Mentre 'il Tutto' si disaggrega nelle varie mitologie dei popoli, l'unità divina resta intatta nella coscienza dell'uomo. Nel corso di questa degenerazione dei miti, l'errore può introdursi ma restando una verità a suo modo. In definitiva, il contenuto fondamentale della mitologia resta l'idea di un Essere necessario e universale. In simile ottica, il monoteismo è un presupposto storico della mitologia.

3. Il mito è una verità religiosa: Friedrich von Schelling (1775-1854)

Verso il 1820, Schelling inizia i suoi corsi sulla filosofia della mitologia e li continuerà fino alla fine della sua carriera (20 marzo 1846). Nella filosofia della mitologia, vede una introduzione all'intelligenza della rivelazio-

Inoltre, lo studio della mitologia gli sembra importante, in quanto nella storia dell'uomo i miti occupano lo spazio oscuro delle origini[32].

Schelling constata che la mitologia è stata intesa come una teodicea e una storia degli dèi. Dopo aver scartato la spiegazione poetica del mito, egli rifiuta anche la spiegazione allegorica, in quanto *állos agoréuein* significa 'dire un'altra cosa': ed è il caso dell'evemerismo e dell'interpretazione fisica. Bisogna rifiutare qualsiasi ermeneutica del mito che non sia un'ermeneutica religiosa. La mitologia non è una semplice teodicea, è una storia degli dèi.

Il politeismo non è ateismo, monoteismo degradato, rivelazione annebbiata. È una storia necessaria, che occupa un tempo determinato tra la caduta originale e la venuta di Cristo. L'autore di questa storia è la coscienza umana, principio generatore e sede delle rappresentazioni mitologiche. La mitologia è un fenomeno che si inserisce in un passato storico immemorabile, e ha un duplice significato reale e dottrinale. Essa è 'tautegorica', nel senso che per essa gli dèi sono esseri che esistono realmente, ma non significano più ciò che sono.

Schelling affronta poi la questione centrale, quella dell'ermeneutica. Egli situa il suo studio del mito nella missione di innovatore religioso che si è assegnato[33]. Il mito ha lo scopo di mostrare il rapporto esistente tra la coscienza umana e Dio. «Poiché sono reali solo gli dèi che hanno Dio come base, il contenuto ultimo della storia degli dèi è quello della formazione, quello di un divenire reale di Dio nella coscienza, ossia di quel Dio di cui gli dèi sono soltanto momenti che contribuiscono a generarlo»[34].

[32] Opere: F.W.J. VON SCHELLING, *Sämtliche Werke*, 14 voll., Stuttgart 1855-1861; *Werke*, 12 voll., Schröter, München 1927-28, rist. 1956-60. Nuova ed., *Sämtliche Werke* in corso di pubblicazione a Stoccarda dal 1976; S. JANKÉLÉVITCH ha tradotto in francese *Essais*, Paris 1946; *Introduction à la philosophie de la mythologie*, 2 voll., Paris 1946; *Les âges du monde*, Paris 1949. Studi: W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte: Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mayence 1965 [trad. it., *L'assoluto nella storia. Nell'ultima filosofia di Schelling*, Jaca Book, Milano 1986]; X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 voll., Paris 1970; C. BRUAIRE, *Schelling*, Paris 1971; J.M. MARQUET, *Liberté et existence. Essai sur la formation de la pensée de Schelling*, Paris 1973; P. TILLICH, *The Construction of the History of Religion in Schelling's Positive Philosophy*, Lewisburg (USA) 1974; TH. O'MEARA, *Romantic Idealism and Roman Catholicism, Schelling and the Theologians*, Notre-Dame, Ind., 1982. Bibliografia: G. SCHNEEBERGER, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling. Eine Bibliographie*, Bern 1954; H.J. SANDKÖHLER, *Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*, Sammlung Metzler 87, Stuttgart 1970; TH. O'MEARA, *F.W.J. Schelling. A Bibliographical Essay*, in *Rev. of Metaph.* 31 (1977) 283-309.

[33] G. GUSDORF, *Le savoir romantique de la nature*, Paris 1985, 41-52.

[34] *Introduction à la philosophie* I, Paris 1945, 241.

Per questo nessun momento della mitologia è vero in se stesso. La verità può solo aversi nell'insieme. Ciascun momento è falso, quando venga distaccato dall'insieme e dai suoi rapporti con gli altri. I miti dei popoli vanno considerati come momenti di un solo e medesimo processo che interessa l'intera comunità. Il mito è pertanto ben più di un linguaggio: è un messaggio, ossia l'espressione di una verità il cui contenuto è profetico per il fatto che prende posto nel processo di una rivelazione divina che illumina l'umanità. Presa globalmente, la mitologia è come una profezia che si integra nel messianismo presente nel cuore della storia umana[35].

Conclusioni

Queste poche pagine hanno tentato di fare un bilancio di quattro secoli di riflessioni sul significato degli dèi pagani, sui miti e sui culti. Abbiamo sistematicamente escluso di soffermarci su singole scoperte documentali mitografiche. Le note e la bibliografia permettono simile ricerca a chi la voglia perseguire. Il nostro scopo si è invece centrato sullo sguardo che l'Occidente ha dato alle origini pagane, agli dèi e ai miti, per coglierne il significato nella storia dell'umanità. La riscoperta dell'antichità pagana non induce più a polemizzare con i seguaci delle religioni pagane, bensì a una riflessione che coinvolge l'Occidente cattolico, protestante e deista. L'insieme di questa riflessione avrà un impatto sul pensiero teologico, sulle missioni cristiane e sul pensiero occidentale.

Nel momento in cui gli umanisti riscoprono gli dèi dell'antichità, viaggiatori e missionari attestano l'universalità e la diversità dei culti; ma anche la rassomiglianza di idee, culti, riti, comportamenti dei fedeli. Marsilio Ficino ritiene che la verità delle religioni costituisca nell'universo una bellezza meravigliosa. Se la dimensione religiosa dell'umanità impressiona gli umanisti del secolo XVI, gli stessi umanisti si pongono nondimeno la questione dell'origine delle divinità e dei miti. Una risposta ricorrente fa riferimento alla Bibbia: la storia degli dèi sembra essere un pallido riflesso deformato della storia biblica. La risposta contiene il riconoscimento relativo dei valori delle altre religioni.

Il deismo, invece, rifiuta ogni giudizio sulle religioni dato a partire dal Dio della Bibbia o dal cristianesimo. Nel suo *De religione gentilium*, pub-

[35] X. TILLIETTE, *Schelling. Une philosophie en devenir* II, Paris 1970, 393-433, offre una sintesi notevole dell'ermeneutica del mito.

blicato nel 1663, Herbert de Cherbury accusa i padri della Chiesa di aver snaturato e falsificato il vero volto del paganesimo. Partendo da un inventario delle rappresentazioni pagane di Dio, crea una religione universale che trascende tutte le religioni storiche e comporta cinque articoli: esistenza di un Dio supremo; necessità del pentimento; giustizia divina, concretizzata nella punizione e nella ricompensa; culto; virtù e pietà. In tal modo l'idea di religione si stacca dal concetto di ortodossia confessionale e rifiuta il sacerdozio quale elemento valido. La filosofia illuminista sviluppa tali idee, sostenendo che nessuna religione può arrogarsi il diritto di giudicare le altre, in quanto ogni parola religiosa non è che una parola umana. Il deismo illuminista sfocia nella desacralizzazione del discorso religioso.

La corrente dell'illuminismo non arresta tuttavia la riflessione iniziata dagli umanisti. Venendo ad aggiungersi alla rivalutazione delle religioni antiche, la scoperta delle religioni dei 'popoli nuovi' porta a rileggere i miti e i culti. La riflessione di Joseph Lafitau pone i primi capisaldi dell'etnologia religiosa. La sua ricerca comparata sulle religioni e sulle pratiche degli indiani dell'America del Nord puntualizza una serie di principi che sono come i primi pilastri della riflessione moderna sulla storia delle religioni: importanza fondamentale della natura religiosa dell'uomo; ruolo dei misteri e dell'iniziazione nella vita religiosa; influenza della religione sull'organizzazione delle società umane; ruolo insostituibile delle istituzioni.

Vico abbandona il terreno degli dèi e dei culti, per concentrarsi sull'analisi delle culture generate dalle religioni. La sua vuol essere una 'nuova scienza', capace di capire dall'interno la storia dell'umanità. Per questo si sofferma sui miti che, a suo avviso, costituiscono l'intelligibilità immanente delle differenti culture. Vico constata che l'uomo non può vivere senza credenze e senza miti. La vita di ogni uomo è compenetrata di divino e la religione si fonda su una verità eterna, sulla coscienza di Dio come immanente all'uomo. Vico intravede i dati fondamentali dell'emergere dell'*homo religiosus* nella storia dell'umanità. L'intera sua opera si pone controcorrente rispetto all'illuminismo.

La lettura della *Scienza nuova* di Vico è fattore determinante della reazione di Goethe contro l'*Aufklärung*; reazione orchestrata in Germania dal movimento *Sturm und Drang*. Con Herder, Creuzer e Schelling, l'ermeneutica del mito entra in un'epoca trionfale, segnando in profondità la ricerca del secolo XIX. Il mito appare come un dato primordiale ai fini della intelligibilità del pensiero religioso dei popoli. Il mito non è soltanto linguaggio.

Espressione di una verità religiosa, è un messaggio da prendere con tutta serietà. Schelling insiste sul posto storico occupato dalla mitologia tra il periodo oscuro delle origini e quello della rivelazione biblica. Di conseguenza, la mitologia dei popoli, considerata nella sua unità funzionale, prende posto nel processo della rivelazione con cui Dio illumina l'umanità. La mitologia viene intesa globalmente come una profezia, che si integra nel messianismo presente nel cuore stesso della storia umana.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

G.C. BENELLI, *Il mito e l'uomo. Percorsi del pensiero mitico dall'antichità al mondo moderno*, Mondadori, Milano 1992.

Y. BONNEFOY (a cura di), *Dictionnaire des Mythologies*, 2 voll., Flammarion, Paris 1981 [trad. it., *Dizionario delle mitologie e delle religioni: le divinità, l'immaginario, i riti, il mondo antico, le civiltà orientali, le società arcaiche*, Rizzoli, Milano 1989].

J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Sansoni, Firenze 1990.

A. CHASTEL, *Renaissance italienne 1460-1500*, IV, Gallimard, Paris 1999.

N. CUSANO, *De pace fidei*, a cura di J. Doyon, M. de Gandillac, Vrin, Paris 1977.

D. DE COURCELLES, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Vrin, Paris 1993.

G. DE NAPOLI, *Giovanni Pico della Mirandola e la problematica dottrinale del suo tempo*, Desclée de Brouwer, Roma-Paris, 1965.

Y. HERSANT (a cura di), *G. Pico della Mirandola. De la dignité de l'homme*, Éditions de l'Éclat, Combas 1993.

P. MAGNARD (a cura di), *Marsile Ficin. Les Platonismes à la Renaissance*, Vrin, Paris 2001.

J.CL. MARGOLIN, *L'uomo nello specchio degli umanisti del Rinascimento*, in J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 4, *Crisi, rotture e cambiamenti*, Jaca Book, Milano 1995, 221-272.

ID., *Erasme, précepteur de l'Europe*, Julliard, Paris 1995.

ID., *La papauté face à la Renaissance et à la Réforme*, in J. RIES (a cura di), *Erasme et la montée de l'humanisme*, Louvain-la-Neuve 2001, 53-76.

PIC DE LA MIRANDOLE, *900 conclusions philosophiques, cabalistiques et théologiques*, Ed. Allia, Paris 2002.

G. PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate*, a cura di B. Cicognani, Le Monnier, Firenze 1942.

F.S. PIGNAGNOLI, *Pico della Mirandola. La dignità dell'uomo*, Patron, Bologna 1970.

A. PREVOST, *Thomas More et la crise de la pensée européenne*, Mame, Paris 1969.

J. RIES, *Le mythe et sa signification*, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1978 [trad. it., *Il mito e il suo significato*, a cura di N. Spineto, Jaca Book, Milano 2005]. Si veda *Mito, mitologia nel Rinascimento e nell'età dei Lumi,* 85-110.

J. SAFA, *L'humanisme de Pic de la Mirandole. L'esprit en gloire de métamorphoses*, Vrin, Paris 2001.

J. SEZNEC, *La survivance des dieux antiques*, Flammarion, Paris 1993 [trad. it., *La sopravvivenza degli antichi dèi*, a cura di G. Niccoli, P. Gonnelli Niccoli, Bollati Boringhieri, Torino 2001].

J.P. SIRONNEAU, *Métamorphoses du mythe et de la croyance*, L'HARMATTAN, Paris 2000.

C. VASOLI, *Umanesimo e Rinascimento*, Palumbo, Palermo 1976.

Capitolo quattordicesimo
I CRISTIANI, LE MISSIONI, LE RELIGIONI. RELIGIONI E PROBLEMA DELLA SALVEZZA

La parola 'missione' appartiene al linguaggio del Nuovo Testamento. Si tratta dell'invio ufficiale di un messaggero da parte di chi ne ha l'autorità (*Gv* 20,21). Uno dei significati del termine designa l'incarico di annunciare il Vangelo. La parola missione è pertanto legata alla nozione di 'salvezza' voluta da Dio. La funzione dell'inviato è essenzialmente predicazione della parola: il *kérygma* è il primo annuncio della Buona Novella ai pagani. Scopo della missione è di suscitare la fede nell'azione salvifica di Dio, in Gesù Cristo. La missione si è volta dapprima agli ebrei, poi al mondo greco-romano. Questa missione della Chiesa riveste un aspetto teologico e un aspetto soteriologico. Riveste inoltre un aspetto culturale, in quanto il messaggio evangelico si è incontrato e non cessa di incontrarsi con le tradizioni religiose e culturali dei paesi in cui viene proclamato. Di conseguenza, la storia delle missioni della Chiesa e la diffusione del messaggio evangelico riguardano direttamente il problema delle religioni e delle culture. Il presente capitolo cerca di cogliere un elemento solo di questo campo assai vasto; precisamente quello delle relazioni tra i cristiani e i non cristiani dal punto di vista dèlla salvezza e dei valori di salvezza presenti nelle diverse religioni. Il nostro metodo di approccio è quello della storia delle religioni. Infatti accanto all'aspetto pastorale, etnologico, sociologico e teologico, le missioni cristiane costituiscono un campo immenso di storia delle religioni[1].

[1] E. COTHENET, *La mission dans l'Ecriture*, in *Dict. Spirit.* X, Paris 1980, 1349-1371 (bibl., 1370-1371); J. DANIÉLOU, *L'idée missionnaire dans l'Eglise*, in S. DELACROIX, *Hist. univ. des missions* I, 19-22.

Per quattordici secoli l'annuncio del messaggio evangelico si è svolto senza una specifica organizzazione missionaria. La prima missione affidata da un papa a un gruppo specifico incaricato di annunciare il Vangelo la troviamo nell'invio di Agostino di Canterbury agli Angli da parte di Gregorio Magno. I vescovi, i cristiani e successivamente i monaci si sono incaricati di diffondere il Vangelo. Verso la fine delle crociate, all'indomani del Concilio lateranense IV (1215) e per impulso di Innocenzo III (1198-1216), ha inizio l'organizzazione delle missioni di evangelizzazione, nelle quali assumono primaria importanza i francescani e i domenicani. Nei capitoli precedenti abbiamo trattato la questione dell'incontro dei cristiani con le religioni pagane nell'Impero romano, quindi della conversione dei barbari occidentali, Germani e Scandinavi.

Abbiamo poi toccato il problema dell'evangelizzazione degli Slavi e dell'ispirazione missionaria dei cristiani a contatto con gli ebrei e i musulmani. Qui affronteremo il problema dei rapporti tra i cristiani e le altre religioni, nel quadro delle missioni organizzate a partire dall'epoca delle scoperte geografiche. Esso abbraccia il movimento missionario della Spagna e del Portogallo dei secoli XV e XVI, e l'attività missionaria di san Francesco Saverio in Giappone e in India nel secolo XV, che hanno dato il via all'esplosione della cristianità medievale fino ai limiti del mondo conosciuto. Tale espansione straordinaria ha suscitato discussioni sul problema della salvezza, con modalità di impostazione del tutto diverse da quelle dell'epoca della conversione dell'Impero romano, o dell'epoca dei barbari e delle crociate. Nel presente capitolo non tratteremo dei rapporti dei cristiani con le altre religioni monoteiste abramitiche, riservando la questione, per i quattro secoli che qui ci interessano, ad altro capitolo [2].

[2] Per lo studio dell'evangelizzazione e delle missioni fino al secolo XV rinviamo alle ricerche recenti. In S. DELACROIX, *op. cit.*, I, *Les missions des origines au XVI^e siècle*, la prima parte tratta degli «inizi dell'espansione missionaria» (23-61); la seconda delle «missioni medievali» (65-220); J. RICHARD, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (13-15e siècle)*, Ecole française 33, Roma 1977. In *Les réveils missionnaires en France*, Paris 1984, si veda la sez. I: «L'appel de la mission en Orient et aux Indes occidentales XII^e-XVI^e siècles», 19-80. Bibliografia in S. DELACROIX, *Hist. Univ.* I, cit., 347-353.

I. La problematica della salvezza dei non cristiani dall'antichità alla fine del Medioevo

1. *I padri della Chiesa*

Gli *Atti degli Apostoli* ci danno uno scorcio della missione cristiana nel mondo mediterraneo fin verso l'anno 60. Dopo questa data, e fino a Costantino, sappiamo ben poco del movimento rapido di penetrazione del Vangelo nel mondo pagano. Grazie ai testi dei Padri, ci rendiamo conto dell'insistenza della Chiesa sulla conversione a Cristo[3]. I primi capitoli di questo volume hanno mostrato una valorizzazione della filosofia antica e del simbolismo religioso pagano da parte del pensiero patristico dei primi secoli. I Padri parlano di *lógos spermatikós* e di *praeparatio evangelica*: due espressioni piene di senso per la valorizzazione della religione pagana. Tuttavia gli sforzi della Chiesa sono puntati a sostituire con la salvezza apportata da Cristo la *sōtēría* delle religioni ellenistiche. Cammin facendo, i Padri continuano però ad affermare la dottrina paolina dell'universalità della salvezza: come Ireneo di Lione, gli apologisti del II e del III secolo, Clemente Alessandrino, Gregorio Nisseno e i Padri siriaci, come Afraate, Efrem, Isacco di Ninive. Agli inizi del V secolo, al termine di un lungo periodo di libertà e di protezione ufficiale, la Chiesa vede affluire in massa i convertiti; molti di loro hanno però ricevuto il battesimo ancor prima di essere stati educati ai costumi cristiani. D'altra parte, sotto la spinta del monachesimo, l'aspirazione alla santità continua a espandersi. In simile contesto religioso, purtroppo turbato dalla nascita o dalla persistenza di alcune eresie, la teologia della grazia va assumendo un posto importante: e questo fatto spiega lo slittamento del problema della salvezza dei pagani verso un'ottica che lascia nell'ombra alcune acquisizioni della riflessione patristica[4]. Non si parla più di 'sèmi del Verbo' né di 'preparazione evangelica'.

[3] H. Marrou, *L'expansion missionnaire dans l'Empire romain et hors de l'Empire au cours des cinq premiers siècles*, in S. Delacroix, *Hist. Univ. miss.* I, cit., 33-62; G. Bardy, *La conversion au christianisme durant les premiers siècles*, Paris 1949 e A.D. Nock, *Conversion*, Oxford 1933 [trad. it., *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, Laterza, Bari 1985]. Sul ruolo del sacro e della santità nella conversione a Cristo, si veda P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris 1985 [trad. it., *La società e il sacro nella tarda antichità*, Einaudi, Torino 1988], e *Histoire des saints et de la sainteté chrétienne* I-III, Hachette, Paris 1987.

[4] Su questa problematica della salvezza rinviamo a una serie di ricerche antiche e attuali: L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles, Etude historique*, Paris 1912, 1934², 1-32; P. de Surgy, *Les grandes étapes du mystère du salut*, Paris 1969; *Aspects du salut*, Colloque du

2. *La lotta di Agostino contro Pelagio e Giuliano d'Eclano*

Come Ambrogio, anche Gerolamo segue la dottrina paolina della salvezza di tutti gli uomini. Dio è il Signore dei pagani, degli ebrei e dei cristiani. Secondo Gerolamo, i pagani non sono privi di nozioni religiose e morali, né di virtù. Con Agostino il problema della salvezza dei pagani slitta nel contesto della lotta contro Pelagio e contro Giuliano d'Eclano. Il problema diventa teologico[5]. Agostino non nutre alcun disprezzo per i pagani; ma nemmeno si interessa ai valori religiosi delle loro dottrine. La questione della loro salvezza viene esaminata nel quadro della sua teologia della grazia. Nella sua lotta contro i pelagiani egli sottolinea l'inefficacia delle virtù pagane nei riguardi della salvezza. La sua opera *De natura et gratia* costituisce una replica al *De natura* di Pelagio. Agostino afferma che senza la fede in Cristo non ci possono essere né virtù né salvezza. I manichei prima, e i pelagiani dopo, lo portano a parlare dell'umanità come di una massa dannata. Tuttavia quest'umanità sarà salvata da Dio. Agostino lascia trapelare l'idea di un numero di eletti determinato da Dio. Nelle sue *Retractationes*, però, corregge questa dottrina e parla in modo elogiativo della religione anteriore a Cristo. Egli spiega che la religione chiamata cristiana dopo la venuta di Cristo già esisteva, «quanto, alla sostanza», sotto altri nomi prima di Cristo, rendendo possibile anche allora la giustificazione. Questa duplice posizione di Agostino darà luogo a una duplice corrente agostiniana. I teologi più austeri insisteranno sulla dottrina del *De natura et gratia*, mentre i moderati preferiranno il pensiero delle *Retractationes*. Per cui, nel corso del Medioevo, alcuni accentueranno la volontà salvifica di Dio, mentre altri insisteranno sul numero degli eletti[6].

3. *Cenni sulle dottrine medievali*

Agostino lascia una forte impronta sulla teologia latina. Semipelagiani e agostiniani continuano a scontrarsi tra loro. Fulgenzio di Ruspe e Cesario

Cerit, in *Rev. Sc. Rel.* 51 (1977) 3-88; studi sulla soteriologia biblica, apostolica, patristica e gnostica, in *Salut universel et regard pluraliste*, Relais Etudes I, Desclée, Paris 1986, 7-50.

5 Per la discussione su Pelagio e la sua dottrina si vedano: G. DE PLINVAL, *Pélage, ses écrits, sa vie et sa réforme*, Lausanne 1943; R. HEDDE, E. AMANN, *Pélagianisme*, in DThC XII/1, 675-715; P.TH. CAMELOT, *Pélage, pélagianisme*, in *Catholicisme* X, Paris 1985, 1091-1100.

6 J.H. WALGRAVE, *L'universalité du salut dans la perspective catholique*, in J.M. VAN CANGH (ed.), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris 1986, 89-106; W. WIELAND, *Offenbarung bei Augustinus*, Tübingen 1978, 306-309.

d'Arles rappresentano a colori relativamente cupi la salvezza degli infedeli. Contro il monaco Godescalco, Incmaro di Reims dimostra che Dio vuole la salvezza di tutti gli uomini[7].

La teologia medievale tenta di operare una sintesi tra le diverse posizioni. Nei secoli XII e XIII i teologi puntualizzano le verità di fede necessarie ai pagani. Ugo di San Vittore († 1141) ritiene che due verità si impongano a tutti: la credenza in un Dio unico, creatore e sovrano, e la bontà di questo Dio di misericordia infinita[8]. Pietro Lombardo († 1160) insegna che nessuno può salvarsi senza aver beneficiato di una rivelazione, distinta o velata, chiara o misteriosa[9]. Abelardo si interessa agli antichi filosofi. Sostiene che presso i pagani i grandi filosofi, divinamente ispirati, hanno svolto un ruolo simile a quello dei profeti presso il popolo ebraico. In Ermete e soprattutto nella triade di Platone, Abelardo scorge l'intuizione delle tre persone divine. Allo stesso modo i pagani hanno conosciuto alcune verità spirituali: la virtù per amore del sommo bene, la punizione dei cattivi, la ricompensa dei buoni. Per Abelardo, i filosofi erano dei cristiani *ante litteram.* In questa teologia relativa all'opera dei filosofi antichi, troviamo reminiscenze di Giustino martire e di Clemente Alessandrino[10]. Alessandro di Hales (1190-1245) fa riferimento a Ugo di San Vittore e a Pietro Lombardo. È interessato anche ai filosofi pagani, ma pone una netta distinzione tra i filosofi 'cattivi' e quelli 'buoni'. Questi ultimi hanno ricevuto una rivelazione sia tramite la Scrittura che mediante una comunicazione divina o un'ispirazione interiore[11]. Nel suo *Commento alle Sentenze,* Alberto Magno (1206-1280) insiste sulla nozione di Mediatore e sostiene che Dio destina i suoi

[7] L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, cit., 133-168.

[8] R. BARON, *Hugues de Saint-Victor*, in *Dict. Spir.* VII, Paris 1969, 901-939 (bibl., 936-939).

[9] *Lib. Sent.* III, dist. 25, in PL 192, 809-810; I. BRADY, *Pierre Lombard*, in *Dict. Spir.* XII, Paris 1985, 1604-1612. Studi di insieme: J. DE GHELLINCK, in DThC XII (1935) 1941-2019; *Le mouvement théologique au XII^e^ siècle*, Bruges 1948², 213-296; PH. DELHAYE, *Pierre Lombard. Sa vie, ses oeuvres, sa morale*, Montréal-Paris 1961. Bibliografia: *Pier Lombardo*, periodico pubblicato a Novara.

[10] Riferimenti in L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, cit., 173-179. Su Abelardo si veda P. BERNARD, *Dict. Biogr. Fr.* II (1933) 117-129; E. PORTALIÉ, *Abélard*, in DThC I (1903) 36-48; G. JACQUEMET, *Abélard*, in *Catholicisme* I (1948) 31-34; R. THOMAS, *Der philosophisch-theologische Erkenntnisweg. Peter Abelards im Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum*, Bonn 1966; J. JOLIVET (ed.), *Abélard et son temps, Colloque intern. 13-19 mai 1979*, Paris 1981; R. THOMAS (ed.), *Petrus Abelardus 1079-1142*, Trier 1980.

[11] L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, cit., 184-186; ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, ed. Quaracchi, 1924, 3 voll. (IV vol. a cura di V. Doucet, 1947, con una introduzione di 300 pagine). Si veda E. LONGPRÉ, *Alexandre de Halès*, in *Catholicisme* I (1948) 308-309.

beni a tutti gli uomini, offrendoli a tutti coloro che accettano di riceverli[12]. Tutti questi teologi apportano quindi un correttivo alla dottrina agostiniana dell'elezione divina.

San Tommaso (1225-1274) parte dall'esame della situazione degli infedeli rispetto all'ordine soprannaturale[13]. Tommaso si rifà ad Agostino: 'eletti' sono soltanto coloro di cui Dio vuole la salvezza; e Dio accorda la salvezza a tutte le categorie di persone, ma non a tutte le persone di ciascuna categoria[14]. A questa dottrina aggiunge il correttivo di Giovanni Damasceno, e cioè che Dio vuole, di volontà *antecedente*, la salvezza di tutti; mentre vuole di volontà *conseguente*, secondo le esigenze della sua giustizia, la dannazione di alcuni. Con la teoria della distinzione tra ordine soprannaturale e ordine naturale, Tommaso puntualizza meglio la dottrina di Agostino. Nell'ordine soprannaturale, l'uomo non può far nulla senza la grazia; nell'ordine naturale, il libero arbitrio e la ragione permettono di compiere il bene e di acquisire delle verità. L'atto di fede necessario alla salvezza deve riferirsi alle verità necessarie alla salvezza stessa. San Tommaso ritiene che i pagani hanno non solo conosciuto Dio e la sua Provvidenza, ma anche intravisto Cristo. A suo avviso, la fede in un Mediatore, certamente importante, è implicita nella fede nella Provvidenza. Tommaso riconosce nella fede nel Mediatore una sorta di fede implicita in Cristo, e insegna che nel mondo intero gli infedeli hanno avuto la possibilità di salvarsi. Tommaso ha così completato, precisato e salvato Agostino[15].

[12] Opere: ALBERT LE GRAND, *Opera*, 21 voll., Lyon 1651; 38 voll., Paris 1890-1899; *Alberti Magni opera omnia*, ed. di Colonia, in corso di pubblicazione (40 volumi previsti): comparsi sinora 37 volumi presso Aschendorff a Münster. Studi: A. GARREAU, *Albert le Grand*, Paris 1932; J. CRAEMER-RUEGENBERG, *Albertus Magnus*, München 1980 (con bibl.).

[13] Per una sintesi, si veda M.D. CHENU, *Thomas d'Aquin* e E.H. WEBER, *Thomisme*, in *Encycl. Univers.* XVII (1985) 1228-1234 (con bibl.). Studi: E. GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris 1922, 1965[6]; J. MARITAIN, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, 1963[8] [trad. it., *Distinguere per unire. I gradi del sapere*, Morcelliana, Brescia 1981]; A.D. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, 2 voll., Paris 1940[2] [trad. it., *S. Tommaso d'Aquino*, Libr. Ed. Vaticana, Roma 1988]; M. SECKLER, *Le salut et l'histoire. La pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie de l'histoire*, Paris 1967; F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIII[e] siècle*, Louvain-Paris 1966, e *Mélanges, Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris 1974. Una sintesi dell'opera filosofica di Tommaso si trova in M. PICLIN, *Thomas d'Aquin*, in *Dict. des Philosophes*, Paris 1984, 2502-2511. Bibliografia: P. MANDONNET, J. DESTREZ, *Bibliographie thomiste*, Paris 1921, continuata dal 1924 come *Bulletin thomiste*.

[14] *S. Th.*, I, q. 19, a. 6, ad 1.

[15] *S. Th.* IIa IIae, q. 23, a. 7; q. 6, a. 1; q. 10, a. 1; q. 2, a. 7, ad 3; L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, cit., 186-199.

Tommaso ha anche redatto una *Summa contra Gentiles*. I moderni si sono posti varie questioni davanti a quest'opera. Forse Tommaso era mosso da un'intenzione missionaria, come riteneva Pietro Marsili, domenicano autore di un testo su Raimondo di Peñafort, altro domenicano che aveva chiesto a Tommaso di redigere tale *Summa*? E gli infedeli erano gli ebrei o i musulmani? Tommaso pensava alle dottrine del Corano o ai filosofi non cristiani dell'Antichità? In Tommaso la parola *gentiles* designa di fatto i pagani dell'Antichità. Oggi ci si rifà solitamente alla spiegazione seguente: scrivendo la *Summa contra Gentiles*, il dottore angelico pensava a tutti gli infedeli: ebrei, musulmani, eretici, pagani. Egli era persuaso che il Vangelo avesse toccato tutti i popoli e pensava ai pagani di un tempo. Conoscendo bene le sètte catare dell'Italia del Nord, quelle Albanesi e di Concorezzo, non c'è dubbio che egli avesse in mente, più di una volta, le religioni dualiste[16]. Tuttavia, di fatto, la *Somma contro i Gentili* sfugge alla storia, sia quanto ai destinatari che quanto all'oggetto, che non abbraccia l'insieme degli errori professati quando Tommaso era in vita. I primi tre libri raggruppano alcune verità basate su Aristotele: esistenza di Dio, perfezione di Dio, creazione, provvidenza e governo del mondo. Tommaso espone la dottrina su Dio, sulla sua opera, sul destino divino dell'uomo. La sua esposizione si fonda sulla scoperta di tale dottrina mediante la ragione. Nel quarto libro, descrive poi quanto Dio stesso ha rivelato della sua opera: Trinità, Incarnazione, Redenzione. Qui si profila lo sfondo storico dei campi missionari di lavoro dei Frati Predicatori nel Vicino e Medio Oriente. Il libro rappresenta una sintesi dottrinale della rivelazione cristiana utile per la predicazione del Vangelo in mezzo agli infedeli e agli eretici. Scritta nel 1262-64 e terminata quando Tommaso si trova alla Corte pontificia stabilitasi a Orvieto, la *Summa contra Gentiles* si inscrive da un lato nel contesto storico degli scambi diplomatici tra l'imperatore Michele Paleologo e il papa Urbano IV; dall'altro, nel quadro delle notizie che giungono dai campi missionari aperti dai Frati Predicatori nel Vicino e Medio Oriente. È un libro della fede cristiana, utile ai missionari. È l'annuncio di una nuova epoca nella storia della Chiesa[17].

16 A. GAUTHIER, R. BERNIER, M. CORVEZ, *Saint Thomas d'Aquin. Contra Gentiles*, 4 voll., Paris 1961: testo latino dell'edizione leonina, trad. fr. Si veda l'introduzione storica, I, 7-123, con bibliografia di tutta la discussione sull''intenzione missionaria' di Tommaso.

17 R. BERNIER, *Introduction au livre quatrième*, 7-13.

II. Cattolici, umanisti e riformati

Cinquant'anni dopo la morte di Francesco d'Assisi e di Domenico, Raimondo Lullo (1233-1316) si lancia nella missione, di cui è il primo teologo. Nella sua ottica, la conversione degli infedeli non può in nessun modo realizzarsi con delle crociate, essendo un'opera d'amore, da attuare nella piena libertà. Essa ha inizio con la preghiera e con la predicazione. La missione esige la conoscenza delle credenze religiose di coloro ai quali ci si rivolge. Raimondo Lullo organizza di persona lo studio scientifico delle religioni[18].
Nei secoli XIII e XIV vengono organizzate varie missioni ai confini orientali della cristianità, tra gli Slavi, tra le tribù turche e finlandesi, nelle steppe ucraine e fra i Mongoli[19]. Le crociate avevano costituito un serio ostacolo alla missione; ed è occorso del tempo per realizzare il passaggio dalla crociata alla missione[20]. Nel secolo XIV ha inizio l'espansione cristiana in Cina. Il suo fondatore, il francescano Giovanni da Montecorvino, arriva nel 1292 presso l'imperatore Kubilai e fonda una Chiesa a Kambalek (Pechino). Alla sua morte, nel 1328, sono già poste le basi della Chiesa cinese[21].

1. *Alla luce del platonismo cristiano e della Bibbia*

Con le scoperte di nuove terre ha inizio un'èra missionaria nuova. Il 12 ottobre 1492, le caravelle di Cristoforo Colombo in cerca della via occidentale alle Indie, raggiungono le sponde americane e aprono un vasto campo alla Chiesa nel momento in cui la cristianità europea sta subendo le lacerazioni della Riforma. Liberato dall'occupazione musulmana, il Portogallo sorpassa la Spagna e si protende alla conquista africana per volgersi presto all'Oriente portoghese. La Spagna si costituirà in breve tempo il proprio massiccio impero americano, per poi lanciarsi verso le Filippine. Con una bolla del 1493, Alessandro VI segna la demarcazione tra l'impero portoghese e l'impero spagnolo.

18 R. Sugranyes de Franch, *Raymond Lulle, ses idées missionnaires*, in S. Delacroix, *Les missions*, cit., I, 207-220; A. Bonner, Ch. Lohr, *Raymond Lulle*, in *Dict. Spir.* XIII, 1987, 171-186. Si veda *supra*, cap. X, nota 29.

19 J. Richard, *Les missions chez les Mongols au XIIIe et XIVe siècles*, in S. Delacroix, *Les missions*, cit., I, 173-195; *Croisade et mission en terre d'Orient. La participation française (XII-XVe siècles)*, in G. Duboscq, *Les réveils missionnaires*, cit., 19-35.

20 Si veda anche F. Dvornik, *L'évangélisation des Slaves, des Magyars et des Russes*, in S. Delacroix, *Les missions*, cit., I, 142-172; P. Rousset, *La croisade, obstacle à la mission*, in G. Duboscq, *Les réveils missionnaires*, cit., 37-48.

21 E. Duperray, *L'expansion chrétienne en Chine au XIVe siècle*, in G. Duboscq, *Les réveils missionnaires*, cit., 49-53.

Le missioni spagnole e portoghesi del secolo XVI sono come l'emanazione e il riflesso della madrepatria. In America e in Africa i cristiani non si scontrano con forze religiose ben strutturate e organizzate, come l'islam o le grandi religioni asiatiche. Il crollo dei culti locali americani e africani spiega la conversione rapida al cristianesimo delle popolazioni africane e del nuovo mondo ispano-americano[22].

All'indomani della conquista dell'America già si va precisando una nuova impostazione del problema della salvezza dei non cristiani. Nella sua opera *De religione christiana*, Marsilio Ficino (1433-1499) sostiene che Platone era vicino al cristianesimo, successore di Mosè, precursore di Cristo e apostolo mediante i suoi scritti. Ma la salvezza non viene da Platone, mentre Cristo è sceso agli inferi, dove ha salvato anche Platone. In quanto *lógos* divino, lui solo può dare la salvezza. Anche Pico della Mirandola († 1494) difende i valori dottrinali delle religioni antiche, che hanno permesso all'uomo di orientare la propria vita, di onorare Dio e rendergli culto. Gli dèi delle religioni pagane hanno condotto i loro fedeli al vero Dio. La riscoperta di Platone riporta in superficie le idee dei Padri platonici, come Giustino e Clemente Alessandrino.

Due teologi affrontano il problema in altro modo[23]. Claudio di Heidenberg, nato a Treviri nel 1462 e più noto come abate di Triteme, ricorda che Cristo è l'unico salvatore, e che fuori della fede cristiana non si dà alcuna salvezza. Nondimeno, coloro ai quali Cristo non è mai stato predicato e che tuttavia hanno condotto una vita virtuosa non subiranno alcun castigo; saranno soltanto privi della visione di Dio. Claudio di Seyssel (1450-1520), savoiardo, eletto arcivescovo di Marsiglia e poi di Torino, pubblica un *Trattato sulla divina Provvidenza*[24] nel quale distingue più categorie di infedeli. In primo luogo, vengono quelli che non hanno fatto alcuno sforzo per giungere alla verità; poi seguono coloro che non hanno inteso nessuna predicazione del Vangelo. Con una dissertazione ricca di argomenti ingegnosi, Seyssel risponde a quanti si sentono interpellati dalla questione della salvezza degli Indiani. Agli uomini che hanno fatto di tutto per conoscerlo, Dio ha fatto intendere la sua chiamata, come ad Abramo. A coloro che si

[22] R. RICARD, *L'expansion missionnaire du Portugal et de l'Espagne aux XV^e et XVI^e siècles*, in S. DELACROIX, *Les missions*, cit., I, 223-268. Si veda anche L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, Paris 1957, con un'eccellente documentazione.

[23] Si veda *supra*, cap. XIII, note 3 e 4.

[24] *Claudii Seysselli, archiepiscopi Taurinensis, de Divina Providentia Tractatus*, Paris 1520; si veda L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, cit., 220-225.

sono accontentati di osservare i doveri verso Dio e verso il prossimo prescritti dalla ragione, è riservata una dimora eterna; la quale, tuttavia, non è la contemplazione dei beati, ma costituisce una felicità che supera di gran lunga quella della vita terrestre. Se la terra promessa raffigura la Gerusalemme celeste, la dimora nel deserto può raffigurare questo luogo di salvezza dei non cristiani, con l'acqua della roccia e la manna. Mosè, non entrato nella Terra promessa, è il simbolo di coloro che vivono in questa eternità beata pur senza usufruire della contemplazione di Dio.

È interessante constatare come la dottrina teologica di Seyssel si riallacci, in definitiva, alla teologia platonica di Ficino. Seyssel opera una rilettura biblica della teologia medievale, e la illustra mediante l'esodo del popolo eletto in cammino verso la terra promessa. Ficino ha pubblicato un *Trattato sulla religione cristiana* prima di scrivere la *Teologia platonica*, che pone sotto il patrocinio di Agostino. Come Giustino e Clemente Alessandrino, Marsilio Ficino colloca Platone e i suoi discepoli al servizio della fede cristiana. Riallacciando per tale via il Medioevo al platonismo e ai Padri, l'umanesimo italiano di Ficino e Pico interpreta la sapienza antica, mostrando come occorra passare dall'ellenismo alla santità del Vangelo. La Chiesa cattolica si è lasciata sfuggire l'occasione che le veniva offerta di aprire la strada a una teologia delle religioni e Lutero non ha esitato a condannare gli umanisti, sotto pretesto che il loro ideale accordava all'uomo un'eccessiva dignità[25].

2. *Religioni e salvezza nella controversia tra cattolici e protestanti*

Lutero non ha considerato il problema missionario, e il fatto spiega il ritardo della Riforma nel campo delle missioni. D'altronde va tenuto presente che la Germania era stata evangelizzata circa sette secoli dopo gli Apostoli. Nella sua dottrina, Lutero (1483-1546) non prende alla lettera la dichiarazione di Paolo che la voce degli apostoli è risuonata fino alle estremità della terra[26]. Tuttavia ritiene che Dio abbia molti fedeli tra i pagani. La

[25] G. TOFFANIN, *La religione degli umanisti*, Bologna 1950; R. MARCEL, *Marsile Ficin*, Paris 1958; A. RENAUDET, *Humanisme et Renaissance*, Genève 1958; R. MARCEL, *'Saint' Socrate, patron de l'humanisme*, in *Rev. int. phil.* 5 (1951) 135-143 e *Humanisme italien*, in *Dict. spir.* VIII/1 Paris 1969, 1001-1006.

[26] K.B. WESTMAN, H. VON SICARD, *Geschichte der christlichen Mission*, München 1962, 61-71, dimostra l'assenza di spirito missionario nei primi riformatori; M. MOLLAT DU JOURDAIN, *L'appel des Terres Nouvelles chez les chrétiens de France* (XV^e^-XVI^e^ *siècles)*, in *Les réveils mis-*

stessa convinzione ritroviamo in Melantone (1497-1560), quando constata che sotto l'antica Legge i proseliti avevano un loro spazio accanto agli ebrei. La promessa della salvezza è stata accordata a tutto il genere umano, ad Adamo e ai patriarchi. Bucer (1491-1551) descrive con ottimismo la penetrazione del Vangelo nel mondo pagano. Zwingli (1484-1531) e Calvino (1509-1564) la pensano allo stesso modo: la conquista cristiana appare di sua natura irresistibile.

Ma si restringe anche il cammino della salvezza dei pagani. Nella prospettiva di Lutero, Dio si sceglie tra i pagani quelli che vuole, stabilendo in anticipo le disposizioni per la loro ammissione alla Chiesa. Dio li chiama e sceglie come gli aggrada. Per Melantone, benché la promessa della salvezza sia universale, la Chiesa resta sempre il «piccolo gregge». Per Butzer la predicazione deve riunire tutti coloro che Dio si è scelti. Calvino insiste ancor più sulla predestinazione. Nel pensiero del riformatore ginevrino, Dio rifiuta arbitrariamente e a pieno diritto la luce della fede agli infedeli, ma lascia loro alcune vestigia di verità, al fine di renderli colpevoli[27]. Per rispondere a Erasmo, Lutero scrive il suo *Libro sul servo arbitrio*[28], dove malmena i filosofi antichi e rifiuta di riconoscere un valore religioso ai grandi pagani. I due riformatori Lutero e Calvino non riconoscono alle religioni pagane alcun valore di preparazione evangelica. Anzi Calvino rigetta esplicitamente quest'idea di preparazione, di cui sente parlare i 'papisti'[29].

Una celebre controversia mette in rilievo le posizioni divergenti tra cattolici e protestanti. Il gesuita portoghese Diego de Payva d'Andrada, facendo leva sulla dottrina paolina, sostiene che nei tempi antichi gli uomini

sionnaires, cit., 35-65. Si veda anche M. REULOS, *Les nouveaux horizons français vus par les Réformés*, in *Les réveils*, cit., 71-74 e 79-80.

[27] J. CALVIN, *Institution chrétienne* III, 21, 7; 24.15; 1, 3,1; 18,4; *Institution de la religion chrétienne*, testo del 1560, ediz. critica curata da J.D. Benoit, 5 voll., 1957 [ed. it., *Istituzione della religione cristiana*, UTET, Torino 1971]. Si veda J.D. BENOIT, *Jean Calvin. L'homme et la pensée*, Paris 1934; A. GANOCZY, *Calvin et Vatican II. L'Eglise servante*, Paris 1968; F. WENDEL, *Calvin et l'humanisme*, Paris 1976.

[28] LUTHER, *Oeuvres*, 15 voll., Genève-Paris 1958-1970; R. STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Neuchâtel-Paris 1966; J. DELUMEAU, *Naissance et affirmation de la Réforme*, Paris 1973³ [trad. it., *La Riforma. Origini e affermazione*, Mursia, Milano 1988]; M. LIENHARD, *Luther, témoin de Jésus-Christ*, Paris 1974.

[29] Si vedano i riferimenti e i testi in L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, cit., 225-238. Sulla questione disponiamo di uno studio recente e illuminante di G. SCHNURR, *L'universalité du salut dans la perspective luthérienne et calviniste*, in VAN CANGH (ed.), *Salut universel et regard pluraliste*, Paris 1986, 51-71. Nello stesso volume, si veda S.G. HALL, *The Universality of Salvation: the Anglican Point of View*, 73-87.

hanno scoperto Dio grazie allo spettacolo della creazione[30]. Certamente anche prima del Vangelo occorreva avere una certa conoscenza di Cristo per salvarsi; ma essa era contenuta implicitamente nel piano divino. Andrada si appella a Giustino e a Clemente Alessandrino, che si è cominciato a riscoprire con la riscoperta del mondo platonico. E parla anche della salvezza di Abele, di Enoch, dei patriarchi e dei filosofi. Ma il suo contraddittore protestante Chemnitz gli replica con una critica acerba dei decreti del concilio di Trento sulla giustificazione, che accusa di pelagianesimo e considera un «mistero di iniquità». Per lui, come per Calvino, la nozione di fede implicita, evidenziata dai cattolici e da Trento, dev'essere assolutamente rigettata[31].

Una seconda controversia di ampia risonanza riguarda la discussione tra Zwingli, Erasmo e la Sorbona attorno alla salvezza dei pagani illustri. Zwingli mette in cielo tutti gli uomini onesti fin dalle origini del mondo. Ma il suo testo provoca la collera di Lutero e dell'Accademia di Wittemberg. Erasmo (1467-1536) solleva e risolve il problema di Cicerone, che ha creduto nell'esistenza del Dio supremo e nell'immortalità dell'anima: per lui, Cicerone e Socrate sono dei santi. Una posizione che non piace affatto né a Lutero per un verso, né alla Sorbona, per l'altro. Quest'ultima, nel 1542, la censura come «temeraria»[32].

3. I teologi cattolici all'epoca del Concilio di Trento

Ai tempi di Agostino la dottrina patristica sui «semi del Verbo», sulla «preparazione evangelica», sulla «filosofia come dono di Dio accordato ai greci» era stata occultata dalla discussione con Pelagio e i pelagiani, facendo slittare il problema della salvezza dei pagani nella discussione sulla grazia; e a questo contesto si era attenuto il Medioevo. Anche al momento della scoperta di nuovi popoli pagani la teologia platonica, pur rimessa in onore dagli umanisti fiorentini, non arriva ad aprire di nuovo una breccia nella direzione della salvezza dei pagani. La controversia della Riforma porta il problema dentro la questione teologica della giustificazione.

[30] D. DE PAYVA D'ANDRADA, *Orthodoxarum explicationum libri decem*, Venezia 1564.

[31] Testi, bibliografia e riferimenti in L. CAPÉRAN, *Le problème du salut*, cit., 238-242.

[32] Su Erasmo, si veda J.C. MARGOLIN, in *Encycl. Univ.* VII (1985) 98-103; C. BÉNÉ, *Erasme et saint Augustin*, Genève 1969; G. CHANTRAINE, *'Mystère' et 'Philosophie du Christ' selon Erasme*, Namur-Gembloux 1971; L.E. HALKIN, *Erasme et l'humanisme chrétien*, Paris 1969; L. CAPÉRAN, *op. cit.*, 242-251.

Tuttavia l'idea medievale della predicazione evangelica come già realizzata nel mondo intero si spegne davanti all'evidenza precisa che presso i popoli appena scoperti dagli esploratori non esiste alcuna traccia della dottrina di Cristo. Per cui bisogna quanto meno abbandonare la vecchia opinione medievale secondo la quale l'ignoranza della religione cristiana era sempre, nella attuale economia di salvezza, un'ignoranza colpevole[33].

Le nuove discussioni sulla salvezza dei pagani hanno inizio nelle università spagnole e portoghesi, i due paesi della colonizzazione sudamericana e africana. Sono due teologi del Concilio di Trento a tentare una nuova formulazione della dottrina cattolica. Andrea Vega sostiene che la salvezza è possibile anche senza una fede esplicita in Cristo[34]. A suo parere, nel Nuovo Mondo si verificano le condizioni che da sempre erano sufficienti alla salvezza, prima del Vangelo. Domenico Soto insegna che la conoscenza naturale di Dio può condurre alla salvezza coloro che ignorano il cristianesimo[35]. Le tesi di Vega e di Soto provocano l'opposizione della maggior parte dei teologi; che però, a loro volta, si trovano divisi quando si tratta di precisare la nozione di fede in Gesù Cristo. Quelli che accentuano la perfezione della Nuova Legge richiedono una fede esplicita, mentre coloro che tengono in considerazione il fatto che la verità cristiana resta estranea a interi popoli si accontentano di una fede implicita. Dopo il fallimento della conciliazione proposta da Melchior Cano, Suárez propone la tesi di una fede esplicita *in voto*. Alla facoltà teologica di Lovanio, Giovanni Driedo e Ruardo Tapper proclamano che l'uomo è capace di trovare, nelle forze che gli rimangono dopo il peccato originale, un ausilio sufficiente per prepararsi a ricevere la grazia. Michele du Bay (Baio) si separa allora da Driedo e da Tapper e, con la pretesa di rimettere in onore la vera dottrina di Agostino, insegna che il libero arbitrio può solo condurre al peccato, rendendo inutili alla salvezza tutte le opere dei pagani. La tesi incorre nella condanna di Pio V, nel 1567, e di Gregorio XIII, nel 1579. Opponendosi a Baio, Lessio risponde che tutti gli infedeli ricevono un aiuto sufficiente a salvarsi. Per tentare di porre fine a questa interminabile controversia teologica, Suárez propone allora una nuova precisazione: Dio vuole accordare a tutti gli uomini una grazia sufficiente, in virtù dei meriti di Cristo[36].

[33] P. DU JARRIC, *Histoire des choses les plus mémorables advenues tant des Indes orientales que autres païs de la découverte des Portugais*, Bordeaux 1608.

[34] A. VEGA, *Tridentini decreti de justificatione expositio et defensio*, Venezia 1548.

[35] D. SOTO, *De natura et gratia*, Venezia 1547.

[36] Sulla lunga controversia, per quanto riguarda l'aspetto specifico della salvezza dei pagani, si veda L. CAPÉRAN, *op. cit.*, 272-285. Si può anche vedere H. DE LUBAC, *Augustinisme et*

4. *Il tentativo di conciliazione di Francesco Collio*

All'indomani di questa tempesta suscitata dalle discussioni teologiche, Francesco Collio di Milano pubblica un'opera dal titolo *De animabus paganorum*[37]. L'autore ha raccolto molte informazioni storiche sulla vita dei pagani famosi e sulle loro conoscenze religiose. Invoca in proposito la testimonianza dei Padri. A ciascun personaggio dedica una dissertazione, che si conclude con il relativo giudizio dell'autore. Sono messi in cielo Melchisedech, Giobbe e i suoi amici, le donne sapienti dell'Egitto di cui parla l'Esodo, i sette sapienti della Grecia, Epitteto, Nabucodonosor, i re magi, le Sibille. Collio manda invece all'inferno Trismegisto, Orfeo, Omero, Pitagora, Eraclito, Socrate, Platone, Aristotele, Diogene, Seneca, Plotino, Dario, Ciro, Tiberio, Traiano. Contro Seyssel, egli sostiene che con le proprie forze i pagani non possono osservare a lungo tutta la legge naturale. A Seyssel rimprovera anche di aver inventato una dimora distinta dall'inferno. Collio sostiene che i pagani sono capaci di compiere buone azioni e che Dio li aiuta. Quest'ultimo punto dà luogo a sviluppi interessanti. Dio viene in aiuto ai pagani in quattro modi: con le apparizioni miracolose del Salvatore o degli angeli, o con gli astri, come per i magi; con le voci celesti; con il rapimento e l'estasi; con l'illuminazione interiore, ottenuta attraverso la lettura dei libri sacri, ai quali Collio annette grande importanza.

La controversia si è protratta lungo tutto il secolo XVII, sia all'interno delle Chiese riformate che all'interno della Chiesa cattolica. Dalla parte dei riformatori troviamo l'arminianismo; da parte cattolica, il giansenismo. Nel corso del secolo XVI i teologi si erano trovati davanti al problema delle diverse religioni e della salvezza degli indiani del Nuovo Mondo. Il secolo XVII traspone la discussione, per focalizzarla unicamente sui testi di sant'Agostino, letti, commentati e dibattuti. Ma queste questioni puramente teologiche esulano dal nostro studio[38].

théologie moderne [trad. it., *Agostinismo e teologia moderna*, Jaca Book, Milano 1979], e F.X. JANSEN, *Baïus et le baïanisme*, Louvain 1927. Sul Concilio di Trento si veda L. CHRISTIANI, *Le Concile de Trente. L'Eglise à l'époque du Concile de Trente*, in A. FLICHE, V. MARTIN, *Histoire de l'Eglise* XVII, Paris 1948 [trad. it. cit.]. [H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, 5 voll., Morcelliana, Brescia].

[37] FR. COLLIUS, *De animabus paganorum*, 2 voll., Milano 1622-1629. Si veda L. CAPÉRAN, *op. cit.*, 286-293.

[38] Si può leggere la discussione in L. CAPÉRAN, *op. cit.*, 299-383. Per una breve iniziazione alla problematica del giansenismo, si veda J.R. ARMOGATHE, *Jansénisme*, in *Dict. Spir.* VIII, 1974, 102-128 e M. DUPUY, *op. cit.*, 128-148.

III. La missione cristiana e le grandi religioni asiatiche

1. *L'incontro dei cristiani con il Giappone, la Cina, l'India e il Vietnam*

Nato il 7 aprile 1506 nel castello degli Xavier, nella diocesi di Pamplona, Francesco si incontra a Parigi con Ignazio di Loyola, nel 1529, e si consacra a Dio con i voti religiosi il 15 agosto 1534, a Montmartre, con altri compagni. Viene poi ordinato sacerdote a Venezia, nel 1537; come inviato del re Giovanni di Portogallo e legato del papa, sbarca a Goa il 6 maggio 1542 e di missione in missione arriva in Giappone nel 1549. Muore in Cina il 3 dicembre 1552. Pioniere e dissodatore, inaugura le grandi missioni cristiane in Asia[39].

Il cristianesimo trova un'udienza straordinaria in Giappone, dove il buddismo, che lo ha preceduto nove secoli prima, sta subendo una fase di piena decadenza. I missionari cristiani si adattano alla vita delle popolazioni, avide di conoscere le tecniche occidentali e impressionate dal messaggio cristiano. Ma le manovre politiche e commerciali delle nazioni europee rivali sfociano nelle persecuzioni del 1597 e 1614, con migliaia di martiri, e alla fine chiudono il paese per un paio di secoli all'influenza cristiana. Fin dai primi anni di presenza in Giappone, l'Europa si interessa della civilizzazione del paese. Un orientalista come Postel tenta di dimostrare che Xaca, il nome giapponese di Budda, è «Gesù Cristo crocifisso»[40]. Gli europei ritengono che la religione cristiana sia stata alterata dal buddismo. Le grandi persecuzioni degli inizi del secolo XVII pongono fine alla prima riflessione occidentale sull'incontro tra il cristianesimo e le religioni del Giappone.

[39] P. Brou, *S. François Xavier. Conditions et méthodes de son apostolat*, Bruges 1925; H. Bernard-Maître, *Saint François Xavier et la mission du Japon jusqu'en 1614* e *Le siècle chrétien du Japon*, in S. Delacroix, *op. cit.*, I, 269-316; G. Schurhammer, *Franz Xaver, sein Leben und seine Zeit*, 1506-1544, 4 voll., Herder, Freiburg/B. 1955-1973.

[40] G. Postel, *Des merveilles des Indes et du Nouveau Monde, où est montré le lieu du Paradis terrestre*, Paris 1553. Sul secolo cristiano del Giappone l'opera fondamentale resta C.R. Boxer, *The Christian Century in Japan*, 1549-1650, Berkeley-London 1951 (bibl., 503-516). L'università cattolica Sophia di Tokyo pubblica i *Monumenta Nipponica: Studies on Japanese Culture past and present*; H. Bernard-Maître, *Le Japon et la France à l'époque de la Renaissance*, Tientsin 1942. Per l'incontro tra cristianesimo e buddismo, si veda H. de Lubac, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1955 [trad. it., *Buddismo e Occidente*, Jaca Book, Milano 1987] e *Amida*, Paris 1955.

Nel 1368, l'impero cinese è unito sotto la dinastia Ming, fondata da un antico bonzo buddista. Agli inizi del secolo XV le flotte cinesi, guidate da alcuni musulmani, arrivano a toccare l'India, Ceylon e si spingono poi fino all'Africa. La Cina è governata da una gerarchia di mandarini, guidati, a partire dal secolo XVI, dall'imperatore insediato a Pechino. La minuziosa organizzazione è ricalcata sui *Libri classici* di Confucio[41].

Quando i portoghesi fondano il porto di Macao ('Nome di Dio'), anche i gesuiti vi prendono dimora. Nel 1579, il napoletano Michele Ruggieri vi inizia lo studio del cinese. È presto raggiunto dal giovane Matteo Ricci, che ispira fiducia alle autorità cinesi del continente e può vivere successivamente a Canton, a Pechino e a Nanchino. In Giappone, i primi gesuiti accettano di confondersi con i bonzi buddisti. Ma dopo un analogo tentativo di Ruggieri, Ricci si discosta da tale metodo, presentandosi come «un dotto venuto dal Grande Occidente». Accoglie i riti cinesi tradizionali e mostra i punti di convergenza esistenti tra la loro dottrina e il messaggio evangelico. Redige anche un'esposizione delle verità della fede cristiana che piace a molti dotti, e non sono pochi quelli che domandano il battesimo. Quando Ricci muore, l'11 maggio 1610, più di duemila dotti cristiani si trovano scaglionati in piccoli nuclei da Canton a Pechino. Egli lascia in eredità il metodo dell'adattamento del cristianesimo nei paesi di grande tradizione culturale[42].

Approfittando delle agenzie portoghesi, anche vari religiosi domenicani arrivano a Goa, in India, nel 1510. Nel 1554, le spoglie mortali di Francesco Saverio vengono portate a Malacca. Francescani, domenicani e gesuiti si spartiscono la missione. Nel 1606, l'arcivescovo di Goa diventa primate di tutto l'Oriente. Nell'India meridionale, sulle tracce del Saverio, i gesuiti si vanno diffondendo da Cochim fino al Bengala. E per tre volte tentano di

[41] Per una conoscenza succinta della storia della Cina si vedano gli articoli *L'empire du milieu*, in *Encyclop. Univers.* 4 (1985) 772-816; per la letteratura, *ibid.*, 817-844; per l'arte, *ibid.*, 848-881 (bibl.). Bibliografia: sulla religione cinese, H. MASPERO, *Le taoisme et les religions chinoises*, Paris 1971²; M. GRANET, *La religion des Chinois*, Paris 1951, 1980² [trad. it., *La religione dei cinesi*, Adelphi, Milano 1985³]; *La pensée chinoise*, Paris 1968.

[42] H. BERNARD-MAÎTRE, *Le P. Ricci et les missions de Chine (1578-1644)*, in DELACROIX, *op. cit.*, II, 19-37. Per la missione cinese, si veda *Bibliotheca Missionum* V e VII, e i fascicoli annuali della *Bibliographia missionaria*; H. BERNARD-MAÎTRE, *Aux portes de la Chine*, Tientsin 1933; *Le P. Mathieu Ricci et la société chinoise de son temps (1552-1610)*, Tientsin 1937; G.H. DUNNE, *Chinois avec les Chinois. Le Père Ricci et ses compagnons jésuites dans la Chine du XVIIᵉ siècle*, Paris 1964; J. GERNET, *La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine*, in *Arch. Sc. Soc. des Rel.* 36 (1973) 71-89.

raggiungere il potente Gran Mogol Akbar (1556-1605), che regna dall'Afghanistan all'Orissa e organizza settimanalmente una riunione teologica tesa a creare «un divino monoteismo» delle grandi religioni. Con i bramini, i sufi persiani e i mullâh musulmani, anche i gesuiti sono invitati alle sessioni. Nel 1595 Akbar, ripudiato l'islam, li chiama a Lahore, dove possono anche edificare chiese e scuole. Grande è l'influenza cristiana nelle regioni di Lahore e di Agra. Ma l'evangelizzazione si scontra soprattutto con l'organizzazione della società indù, divisa in caste gerarchizzate. Intralciati dalle divisioni sociali, i missionari del secolo XVI attuano in India una versione portoghese del cristianesimo. Sul modello dell'America latina, dove gli indigeni sono stati incorporati nella società dei conquistatori spagnoli, i portoghesi cercano di incorporare gli indù convertiti nella propria società; mentre con i musulmani, ritenuti inconvertibili, fanno uso dei procedimenti ereditati dalle crociate: la distruzione o secolarizzazione delle moschee. Ma soltanto i membri delle caste inferiori accettano il cristianesimo, anche se agli occhi dell'India la conversione costituisce una specie di tradimento. Il cristianesimo viene chiamato la religione dei *Pranguis*, un termine spregiativo, forse una corruzione di *Franguis*, il termine affibiato ai cristiani dai musulmani a partire dalle crociate.

Nel 1605 arriva in India Roberto de Nobili[43], nato a Montepulciano nel 1577 e gli viene affidata la missione del Maduré, totalmente coinvolta nell'*impasse*. De Nobili comprende gli errori commessi: il misconoscimento della lingua degli indigeni; gli errori nella traduzione del catechismo; l'ignoranza dell'induismo dei bramini. Il giovane missionario vede indispensabile l'iniziazione ai segreti del pensiero religioso indiano, e decide di vivere come i *sannyasi*, i monaci da tutti rispettati: lungo abito di tela giallastra, velo bianco o rosso sulle spalle, turbante, scarpe di legno, cordone dei bramini e dei rajah, un unico pasto vegetariano al giorno e una vita condotta in misteriosa solitudine, nella quale studia il sanscrito e i libri sacri dell'India[44]. Nelle visite che riceve da parte di uditori scelti, discute con loro di Dio, della trasmigrazione, della virtù, della gloria celeste. Vari membri delle caste alte si convertono al cristianesimo, provocando vive reazioni nel mondo indù. Ma è all'interno della Chiesa che de Nobili viene denunciato come un «convertito al paganesimo». Scoppia così una lunga contro-

[43] H. BERNARD-MAÎTRE, *Le P. Nobili et les missions de l'Inde (1604-1656)*, in DELACROIX, *op. cit.*, II, cit., 38-52; P.D. FERROLI, *The Jesuits in Malabar*, Bangalore 1939-1951.

[44] P. DAHMEN, *Un jésuite brahme, Robert de Nobili*, Louvain 1924; A. ROCARIES, *Robert de Nobili ou le 'sannyasi' chrétien*, Paris 1967. Il volume contiene diversi scritti di de Nobili.

versia, fino al momento in cui, nel 1623, il papa Gregorio XVI approva «il missionario bramino» e gli indù convertiti e li autorizza a portare il costume dei bramini, a patto che esso non venga ricevuto in un tempio indù ma dalle mani di un prete cattolico. L'esempio si espande a macchia d'olio. Ai missionari *sannyasi*, specializzati nell'apostolato delle caste alte, vengono ad aggiungersi i *pandara*, o missionari per le classi inferiori, dove le conversioni si fanno abbondanti. Ma presto le missioni dell'India dovranno soffrire per la guerra dichiarata al Portogallo dall'Olanda calvinista e dall'Inghilterra protestante.

Nel 1516-1517 gli europei scoprono l'Indocina, il Siam, la Cambogia e il Laos: tutti paesi dominati dal buddismo del Piccolo Veicolo, o buddismo monastico. A partire dal 1550, alcuni missionari vanno in Vietnam, raggiunti più tardi dai confratelli scacciati dal Giappone. Il 19 marzo 1627, il gesuita francese Alessandro de Rhodes[45] arriva nel Tonchino, e il 2 luglio dello stesso anno apre una chiesa ad Hanoi, ma presto scatta l'editto di espulsione. In attesa di giorni migliori, va progredendo la missione in Indocina. Anche de Rhodes aveva usato un metodo efficace: rispetto degli autoctoni e delle loro culture; utilizzo della lingua del paese; contatto diretto con i bonzi buddisti; fondazione di una congregazione di catechisti; utilizzazione di spettacoli religiosi; intensificazione dei riti; culto dei morti con una straordinaria liturgia funebre. Nel Vietnam, de Rhodes si è mosso sulle orme di Ricci e de Nobili, chiedendo anche a Roma la creazione di un clero vietnamita.

2. *La controversia attorno ai pionieri dell'adattamento*

In Cina padre Ricci aveva accettato i riti tradizionali e per parlare del vero Dio aveva fatto uso della parola *T'ien-tchou*, 'Signore del cielo'. Al suo libro di catechesi aveva dato il titolo *T'ien-tchou-che-i*, ossia «vera nozione del Signore del cielo». Presto però ci si rende conto che lo stesso nome designa alcuni dèi buddisti e taoisti. Si adottano allora altri due nomi: quello di *T'ien*, 'cielo' e quello di *Chang-ti*, 'sovrano Signore'. Nicola Longobardi, succeduto a Ricci nel 1610, sottolinea il proprio disaccordo e pubblica un *Traité sur quelques points de la religion des chinois*, Paris 1701. Assieme a quella del vocabolario, si pone anche la questione delle cerimonie in onore di Confucio e degli antenati: saluti, genuflessioni, incensamenti, offerte davanti alle tavolette con iscritti i nomi degli antenati. Ricci

[45] H. BERNARD-MAÎTRE, *Le P. de Rhodes et les missions l'Indochine (1615-1645)*, in DELACROIX, *op. cit.*, II, cit., 53-69.

aveva ritenuto che simili riti fossero semplici segni di riconoscimento e di affetto. Ma ora, proprio a proposito di questa terminologia religiosa e della liceità di certi riti nella vita cristiana, scoppia la lunga controversia chiamata «la controversia dei riti»[46].

Preoccupato dell'indulgenza dei gesuiti nei confronti dei riti cinesi, l'arcivescovo di Manila stende un rapporto per il papa Urbano VIII, nel 1635. Anche il domenicano Morales interviene nel 1645. Roma condanna l'uso dei riti cinesi, almeno di quelli che compaiono nel rapporto di Morales. I gesuiti presentano allora un controrapporto, e nel 1656 il Sant'Ufficio dirime la questione, autorizzando i cristiani ad assistere alle cerimonie in onore di Confucio in occasione del conferimento dei gradi accademici, come pure alle cerimonie in onore dei defunti, «ma guardandosi da ogni superstizione». Il domenicano Palanco chiede allora al Sant'Ufficio come si possano mettere d'accordo due decreti così contraddittori tra loro. La risposta del 1669 ribadisce che i due decreti restano in vigore in tutta la loro forza. Roma definisce l'aspetto giuridico. Tocca poi sul posto metterli d'accordo. Una conferenza di Canton (1667-1668) porta a un accordo, ma di breve durata. Il domenicano Navarete pubblica un'opera che apre la controversia, fino a quel momento confinata nei circoli missionari, al grande pubblico, mobilitando la Sorbona, i giansenisti, Bayle e Voltaire.

Lo scontro esplode tra due gruppi missionari. Da un lato abbiamo i gesuiti, che seguono la linea di Ricci e cercano di chiarire il problema redigendo a Pechino un rapporto dove si presentano gli onori resi a Confucio e ai defunti come cerimonie «puramente civili e politiche». Sottoposto all'imperatore K'ang-hi, il rapporto riceve la sua approvazione e viene promulgato in tutto l'impero, portando Roma a dover rivedere l'intero dossier. I fautori dei riti ritengono possibile e desiderabile che il messaggio cristiano venga inserito in una civiltà totalmente differente, nella quale i rituali

[46] H. CORDIER, *Bibliotheca sinica. Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'empire chinois* I/1, *Religion*, I/2, *Question des rites*, Paris 1904²; J. BRUCKER, *Chinois (rites)*, in DThC II (1923) 2364-2391; L. CAPÉRAN, *Le problème du salut des infidèles*, cit., 362-373; E. JARRY e E. PRECLIN, *Histoire de l'Eglise* XVII, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles*, Paris 1955, 173-192 (ottima bibliografia ed eccellente studio storico); H. BERNARD-MAÎTRE, *Chinois, Rites*, in *Dict. Hist. Géo. Eccl.* XII (1951) 731-741 (bibliografia cronologica perfetta); E. JARRY, *La querelle des rites*, in DELACROIX, *op. cit.*, II, 337-352; R. ETIEMBLE, *Les jésuites en Chine. La querelle des rites (1552-1773)*, Paris 1966: opera molto critica, talvolta sarcastica ma che presenta molti testi della controversia; H. BERNARD-MAÎTRE, *Il problema di riti cinesi e malabarici*, in *Concilium* 7/1967, 85-100; G. MINAMIKI, *The Chinese Rites Controversy from its Beginning to modern Times*, Loyola Un. Press, Chicago 1985; B. SESBOÜÉ, *Hors de l'Eglise pas de salut. Histoire d'une formule*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.

pagani vanno perdendo il loro riferimento ai valori pagani e (come nel mondo pagano e barbaro di altri tempi) il sacro cristiano si sta sostituendo al sacro pagano. Gli avversari dei riti, invece, guidati dai Padri delle Missioni Estere, ritengono che l'accento debba focalizzarsi totalmente sulla conversione, con tutto ciò che il termine comporta. La controversia finisce per estendersi anche all'India, dove diventa la «controversia dei riti malabarici», e all'Estremo Oriente, dove si parla di «controversia sui riti cocincinesi». L'11 luglio 1742, Benedetto XIV pubblica la bolla *Ex quo*, che dirime definitivamente la controversia. Benedetto XIV riprende la costituzione *Ex illa die*, promulgata da Clemente XI nel 1715, in cui si ribadisce la proibizione dei termini *T'ien* e *Chang-ti*, onde evitare la confusione tra Dio e il cielo materiale e la proibizione delle oblazioni e cerimonie fatte nei templi o sale di Confucio e degli antenati[47].

La controversia avrà tuttavia una soluzione definitiva con l'istruzione romana del 4 dicembre 1939, che modifica il giudizio di Benedetto XIV e decide in positivo, con un'ulteriore precisazione mediante una lettera della Congregazione di Propaganda Fide nel 1941. La Chiesa fa propri i procedimenti e le vie di approccio aperte dai pionieri dell'adattamento. I documenti del 1939 e 1941 sono stati preparati da lunghi studi affidati a specialisti. La conclusione recita: «La linea che separa la disciplina cristiana dall'idolatria può cambiare posizione a causa della laicizzazione dell'idolatria»[48]. Nel nostro tempo, il processo di laicizzazione dei riti confuciani permette di parteciparvi senza la minima confusione per la fede. La controversia dei riti e la soluzione del problema mostrano l'importanza e la difficoltà dell'incontro tra il cristianesimo e le altre religioni.

3. *Religioni asiatiche e salvezza*

Nel quadro della controversia sui riti compaiono in Francia molte opere sulla Cina e sulle sue religioni[49]. Il padre Le Comte, gesuita, afferma che gli

[47] I particolari dei riti e le tappe della discussione sono presentati in JARRY, *Luttes politiques*, cit., 178-192; in BRUCKER, *DThC* II (1923) 2969-2389 e in H. BERNARD-MAÎTRE, nell'art. del *DHGE* citato. Altri documenti in ETIEMBLE, *op. cit.*

[48] L. BRÉHIER, P. BATIFFOL, *Les survivances du culte impérial romain à propos des rites shintoïstes*, Paris 1920. Si vedano le nuove decisioni in H. BERNARD-MAÎTRE, *Chinois (Rites)*, in *Catholicisme* II (1949) 1060-1063 e G.H. DUNNE, *Chinois avec les Chinois*, Paris 1964, 355-340.

[49] P. BEURRIER, *Speculum christianae religionis*, Paris 1672; P. LE COMTE, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, 2 voll., Paris 1696; LE GOBIEN, *Histoire de l'édit de l'empereur de Chine en faveur de la religion chrétienne*, Paris 1698.

antichi cinesi hanno conservato per circa duemila anni la conoscenza del vero Dio, e lo hanno onorato in maniera tale da poter costituire un esempio per gli stessi cristiani. Al creatore del mondo hanno dedicato il più antico tempio dell'universo. Nella distribuzione delle grazie accordate da Dio, la Cina è stata favorita. Le Comte esalta l'umiltà e la modestia di Confucio e parla di lui come di un santo. Inoltre insegna che i cinesi si sono salvati anche senza la fede in un Mediatore.

Anche il padre Le Gobien (pure gesuita) nella religione cinese vede una sorta di prefigurazione della religione cristiana, analoga nei princìpi e nei punti fondamentali. I cinesi, afferma, hanno adorato lo stesso Dio dei cristiani, che allo stesso titolo riconoscono come Signore del cielo e della terra.

Tutta Parigi è interessata alla discussione sui riti cinesi. Nel 1700, Pierre Bayle scrive nel suo *Dictionnaire historique et critique* che «le congregazioni cardinalizie, la Sorbona, i prìncipi, gli autori sono tutti in agitazione». E Voltaire rincara la dose. I teologi ritengono che vi si trovino implicati molti problemi; il valore della morale naturale, la necessità di un Mediatore per la salvezza, il problema della grazia, il senso e valore dell'elezione del popolo ebraico. I giansenisti aspettano i gesuiti al varco. Un portavoce delle Missioni Estere deferisce alla Sorbona l'*affaire* Le Comte e Le Gobien. Il 18 ottobre 1700 essa censura severamente cinque proposizioni. Le Comte precisa allora le sue posizioni, e spiega che i cinesi sono stati salvati per la loro conoscenza, quanto meno implicita, del Mediatore[50].

Un sorbonista, Coulau, pubblica il discorso da lui pronunciato a favore di Le Comte[51]. Rifacendosi ai popoli antichi, dichiara che gli uomini che sono vissuti prima di Cristo sono stati salvati dalla loro fede nella venuta di un Medico delle anime e di un Re celeste, ossia da una fede implicita in Gesù Cristo. I pagani hanno conosciuto tale verità grazie a una tradizione di origine divina. Orfeo, Trismegisto e Zoroastro hanno predicato un Dio unico: non c'è dunque motivo di rifiutare ai cinesi questa fede, attinta dalla tradizione.

L'intervento mette in subbuglio L.E. Du Pin e Bossuet. Quest'ultimo scrive tre monografie, nelle quali confuta Coulau, pur evidenziando che la sapienza della Chiesa non ha definito nulla sulla grazia necessaria agli infe-

[50] LE COMTE, *Eclaircissement sur la dénonciation faite à N.S.P. le Pape des Nouveaux Mémoires de Chine*, Paris 1700; si veda B. PLONGERON, *Religion et civilisation au choc missionnaire de la Chine*, in *Les réveils missionnaires en France*, Paris 1984, 170-184.

[51] COULAU, *Judicium unius e Societate Sorbonica doctoris*, Paris 1700.

deli per poter credere; e parla anche dell'aiuto che Dio dà loro per la conoscenza della verità[52].

IV. Missione e acculturazione

Abbiamo appena visto la complessità della lunga discussione, nota sotto il nome di «controversia dei riti». Per capirla, giova tener presente il criterio di lettura della riflessione sulle religioni, a partire dagli umanisti fiorentini fino al deismo dell'Europa illuminista di cui abbiamo trattato nel capitolo XIII. Tale riflessione sulle religioni è a sua volta tributaria delle scoperte fatte 'sul campo' dai missionari.

Essi hanno apportato un contributo imponente alla storia delle religioni, come la creazione della sinologia, dell'indianismo e dell'etnologia religiosa; o lo studio delle civiltà e religioni americane, africane e dell'Estremo Oriente. Grazie all'opera dei pionieri dell'incontro tra cristianesimo e pensiero asiatico, il secolo XVIII è il primo secolo dell'orientalismo come branca del sapere.

1. *La fondazione della Congregazione* De Propaganda Fide

Nel 1567 il futuro vescovo di Tournai, Giovanni di Vendeville, allora professore a Lovanio e successivamente a Douai, presentava a Pio V due promemoria: il primo sul modo di vincere i turchi e il secondo sulla formazione dei futuri missionari. Mentre il papa faceva studiare i due documenti dal cardinal Souchier, generale dei cistercensi, Vendeville tornava alla carica con due altri promemoria, nei quali presentava il programma di studi che dovevano preparare i missionari all'incontro con i musulmani, gli ebrei, gli scismatici orientali, con l'India, e anche con gli europei. Alla sua morte, avvenuta nel 1592, il vescovo di Tournai poteva rallegrarsi: la sua ostinazione aveva fatto avanzare la questione a Roma, tanto che il 22 giugno del 1622, con la bolla *Inscrutabili*, Gregorio XV istituiva la Congregazione *De Propaganda Fide*. Vi ritroviamo l'apertura del professore lova-

[52] L.E. Du Pin, *Défense de la censure de la Faculté de théologie de Paris*, Paris 1700; Bossuet, *Oeuvres complètes*, 27, 221-222. 239. 241-242; J. Davy, *La condamnation en Sorbonne des nouveaux mémoires sur la Chine du P. Le Comte*, in *Rech. Sc. Rel.* 37 (1950) 366-397 (bibl.). Bibliografia: H. Bernard-Maître, *Les réactions européennes à l'oeuvre missionnaire*, in Delacroix, *op. cit.*, II, 353-362. Sulla questione si può anche vedere V. Pinot, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France*, Paris 1932 e A. Brou, *De certains conflits entre missionnaires au XVII^e siècle*, in *Rev. d'Hist. des missions* 1934, 187-202.

niense, lo spirito missionario di Bernardo di Chiaravalle e la dolcezza spirituale di Francesco di Sales[53].

A partire dal 1626, la Congregazione crea una stamperia poliglotta e dà inizio alla pubblicazione di traduzioni della Bibbia in quindici lingue: un'iniziativa che le vale la stima dei dotti, ammirati davanti al valore culturale dell'impresa. Nel 1627, il papa Urbano VIII fonda a Roma il Collegio internazionale destinato alla formazione di missionari disposti a propagare la fede anche a rischio della vita. Dal 1659 la Congregazione emana istruzioni precise ai vicari apostolici, con la forma organizzativa nata dal progetto di Alessandro de Rhodes: creazione di un clero autoctono; fedeltà a Roma; buoni rapporti con i sovrani locali; ordine e armonia tra i missionari; rispetto di usi e costumi di popoli e nazioni; sradicamento non violento dei costumi cattivi. Nel 1663-1664, viene fondato a Parigi il seminario delle Missioni Estere, il cui influsso sarà notevole in Asia, mentre si va elaborando lentamente una nuova spiritualità missionaria[54].

2. *Missione cristiana e incontro delle culture*

L'attività missionaria dei secoli XVII e XVIII, la fondazione della Congregazione *De Propaganda Fide*, la questione dei riti, la polemica tra gesuiti e giansenisti si possono capire soltanto nel contesto di un'epoca segnata dalle controversie teologiche della Riforma e dalla crescita dell'incredulità nell'Europa dell'illuminismo. Bernardo Plongeron ha evidenziato l'importanza della scoperta da parte degli agostiniani del secolo XVII del *De victoria Verbi* del monaco Ruperto di Deutz, vissuto nel secolo XII. Nel suo saggio di teologia della storia, Ruperto anatematizza i conquistatori, che pretendono di regnare sugli uomini. Secondo il modello d'amore della Trinità, egli dimostra che i veri missionari devono essere *piscatores*, non *imperatores*[55].

[53] A. PERBAL, *Projets, fondation et débuts de la sacrée congrégation de la Propagande*, in DELACROIX, *op. cit.*, II, 109-131; B. JACQUELINE, *La sacrée congrégation de Propaganda Fide et le réveil de la conscience missionnaire en France au XVII^e siècle*, in G. DUBOSCQ, *Les réveils missionnaires en France*, cit., 107-118 (entrambi gli articoli con abbondante bibliografia).

[54] Le molte iniziative prese dopo la fondazione della Propaganda, sono descritte negli articoli della seconda parte di S. DELACROIX, *Les missions modernes*, cit., II, 109-320. Questo II volume presenta anche uno studio sulle missioni francesi in Canada (70-88), nel Levante, in Persia, nelle Indie, in Barbaria e nel Madagascar (89-102) e sulle missioni in Cina, Indocina, India, Africa e due Americhe (165-320), con relative bibliografie.

[55] B. PLONGERON, *Imperatores et piscatores devant l'Asie au XVIII^e siècle*, in G. DUBOSCQ, *Les réveils missionnaires en France*, cit., 145-190.

La teoria di Ruperto viene applicata dai maestri della Sorbona all'idolatria e alla superstizione, a proposito dell'attività missionaria dei gesuiti in India e in Cina. Per stigmatizzare i gesuiti, compromessi nei riti cinesi e malabarici, i giansenisti si rifanno alla categoria con cui Ruperto designa gli *imperatores*, riferendoli ai nobili bramini, ai mandarini, agli imperatori cinesi alla corte di Pechino, ai dotti cinesi. Così i giansenisti accusano i gesuiti di integrare il messaggio cristiano con dottrine pagane. Secondo Plongeron, bisognerebbe ricostruire l'architettura dell'intera controversia, per mostrar meglio come, combinando insieme teologia e missione, il secolo XVIII abbia tentato di risolvere la questione dei rapporti tra religione e civiltà[56].

Per i moderni, Ricci ha avuto ragione troppo presto[57]. B. Plongeron e J. Gernet hanno portato l'attenzione sui molteplici aspetti della questione[58]. Ricci ha sottolineato le rassomiglianze tra la religione trovata in Cina e il cristianesimo: paradiso, inferno, penitenza, celibato, elemosine, immagini, lampade nei templi, canti degli ufficianti. Ai missionari mancava ogni riferimento a studi della storia delle religioni, che ancora non esistevano. Si spiegano così i vari tentativi, brancolamenti e confusioni, sia in Giappone che in India e in Cina.

Ci sono voluti molti decenni per evidenziare meglio le differenze fondamentali esistenti tra le varie religioni e il cristianesimo; e così si spiega il fatto che l'opera di Ricci abbia dato luogo a reazioni e controversie in cui sono entrati in gioco anche elementi meno nobili della religione e del suo incontro con la cultura. Ciò vale a spiegare anche la durata della controversia, nella quale si sono trovati impegnati i missionari della Cina e dell'India, i teologi occidentali implicati nella controversia tra molinisti e giansenisti, e Roma che, con pazienza e prudenza, ha tentato di veder chiaro nella complessità delle dottrine e degli antagonismi.

Nel conflitto sul problema dell'incontro tra religioni e culture, si deve anche tener conto del ruolo svolto dall'Europa dell'illuminismo[59]. Le questioni poste e controverse erano molteplici: ruolo della natura e della gra-

[56] *Ibid.*, 147-157.

[57] R. ETIEMBLE, *Les Jésuites en Chine*, Paris 1966.

[58] J. GERNET, *La politique de conversion de Matteo Ricci en Chine*, in *Archives de sciences soc. des Rel.* 36 (1973) 71-89: un ottimo studio sull'incontro di Ricci con il pensiero cinese.

[59] Si veda *supra*, cap. XIII. Anche B. PLONGERON, *art. cit.*, 158-184 e la sua opera *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Genève 1973. Rimandiamo anche ai libri di G. Gusdorf citati nel cap. XIII e a M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris 1971.

zia nella giustificazione; possibilità di una religione naturale vista secondo un'ottica totalmente diversa dai teologi e dai deisti; urgenza della salvezza dei non cristiani, davanti ai quali si trovavano i missionari. Sono tutti dati che fanno comprendere le trenta sedute della Sorbona, nelle quali centosessanta dottori ebbero modo di esporre le proprie tesi, al fine di fare a pezzi le opere dei padri Le Comte e Le Gobien sul valore del confucianesimo come religione della salvezza[60]. La questione era di sapere se i precetti del cristianesimo si trovassero inclusi in una religione naturale. Era la religione naturale a interrogare la teologia della missione nel suo farsi, e a porre alla Chiesa il problema dell'acculturazione. La Sorbona dirime la questione, mostrando che i missionari non devono parlare della religione dei cinesi, ma portare ai cinesi la religione cristiana[61]. Di fatto, la questione soggiacente a tutta l'opera di Ricci e de Nobili è quella dell'*acculturazione*: in che modo adattare la religione cristiana alle culture asiatiche? Nel secolo XVIII, la Chiesa si trova nell'impossibilità di dare una risposta definitiva a tale interrogativo. E per molte ragioni, come la mancanza di un'informazione sufficiente nel campo delle religioni asiatiche e la mancanza di dati filologici e linguistici, nel momento in cui l'orientalismo sta facendo i primi passi. E anche per la situazione confusa della teologia, impigliata nelle controversie e discussioni gianseniste, e per la confusione diffusa nella mentalità e coscienza europea dalla filosofia illuminista. A tutte queste ragioni B. Plongeron aggiunge «la mistica politica della vera religione», quale si è andata elaborando lentamente nel corso del secolo XVIII in reazione all'«inquietudine illuminista»[62]; una 'mistica' che insiste sulla superiorità civilizzatrice della 'vera religione', e che con questo fa sentire il suo peso su tutta l'opera missionaria in un senso che non è più quello delle Istruzioni della Congregazione *De Propaganda Fide* emesse nel 1659 sul rispetto degli usi e delle costumanze dei popoli. Nel 1755, la Congregazione pubblica un decreto di proibizione della liturgia cinese imponendo alla Cina la liturgia latina[63].

[60] J. DAVY, *La condamnation en Sorbonne des Nouveaux Mémoires sur la Chine du P. Le Comte*, in *Rech. Sc. Rel.* 37 (1950) 366-397.

[61] B. PLONGERON, *art. cit.*, 174-176.

[62] *Ibid.*, 177-188.

[63] Sulla questione della vera religione, della natura della missione, della romanizzazione della cultura cinese, si possono vedere le opere seguenti: E. JARRY, *Les luttes politiques et doctrinales aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles*, vol. XIX della *Histoire de l'Eglise*, Paris 1955; L. WEI TSING SING, *La politique missionnaire de la France en Chine 1842-1856*, Paris 1960; W. KASPER, *Il dogma sotto la parola di Dio*, Queriniana, Brescia 1968; J. GERNET, *Visions chrétienne et chi-*

Conclusioni

Da queste varie considerazioni sulle attività e sulle reazioni di tre secoli di vita missionaria sgorgano alcune conclusioni che possiamo riassumere brevemente come segue. La scoperta di nuovi mondi fa saltare i quadri del pensiero medievale. Nei campi missionario e teologico la Chiesa è chiamata a confrontarsi con problemi inediti: rimessa in questione dell'opinione medievale della diffusione del Vangelo nel mondo intero; necessità di evangelizzare i popoli d'America e d'Africa, le cui religioni appaiono prive di una struttura ben definita; contatto del cristianesimo con le popolazioni della Cina e dell'India, dove delle religioni secolari hanno dato origine a culti ricchissimi che differenziano fortemente l'uomo asiatico dall'uomo europeo.

Per risolvere tali questioni, la Chiesa si trova in breve spazio di tempo a disporre di un nugolo di missionari coraggiosi e ardenti, che si incontrano 'sul campo' con gli uomini di queste differenti religioni e culture. Consapevole della necessità di nuovi strumenti, la Chiesa crea, a partire dal 1622, la Congregazione *De Propaganda Fide*. Per tutto il secolo XVII si vanno costituendo gruppi missionari e case di formazione alle missioni. Una riflessione teologica, religiosa e culturale si dimostra ormai indispensabile. Ma i teologi stanno consumando le loro energie nella polemica contro la Riforma, nell'elaborazione di una teologia tridentina in reazione alle tesi dei riformatori e successivamente nelle controversie post-tridentine sulla giustificazione. Le controversie tra cattolici e protestanti, tra gesuiti e giansenisti, tra apologisti cristiani e deisti illuministi occultano una parte importante dei veri problemi posti dalla missione. Nel campo delle religioni e delle culture, la novità dei problemi richiede tempo e riflessione. Pionieri come Francesco Saverio, Matteo Ricci e Roberto de Nobili non esitano ad aprire strade totalmente nuove per l'incontro tra il cristianesimo e le religioni e culture nuove. Ma per dare una risposta definitiva alle questioni che pongono occorreranno alcuni secoli.

noise du monde au XVII^e *siècle*, in *Diogène* 105 (1979) 93-115 e *Chine et christianisme. Action et réaction*, Paris 1982 [trad. it., *Cina e cristianesimo*, Marietti, Casale M. 1984]. Si veda anche S. DELACROIX, *Histoire des missions*, cit., II, 165-319. Per la questione «Cina e cristianesimo» si vedano: C. CARY-ELWES, *La Chine et la croix, essai d'histoire missionnaire*, Paris 1959. Sull'opera di Vincent Lebbe si vedano: L. LEVAUX, *Le Père Lebbe, apôtre de la Chine moderne (1877-1940)*, Bruxelles-Paris 1948; J. LECLERCQ, *Vie du Père Lebbe*, Tournai-Paris 1955; CL. SOETENS, *Recueil des archives Vincent Lebbe*, Louvain-la-Neuve 1982-1987 (continua).

I cristiani, le missioni, le religioni

Indicazioni bibliografiche

Bibliografie, enciclopedie

R. Streit, J. Dindinger, *Bibliotheca missionum* 1, Münster 1916, e successivamente Herder, Roma-Freiburg.

Bibliografia missionaria 1, Isola del Liri 1935ss.

Bibliografia misional, a cura di A. Santos Hernández, 2 voll., Sal Terrae, Santander 1965 (è una bibliografia critica).

Bibliografia científica da junta de investigaçoes do ultramar, 4 voll., Centre de documentacion ultramarina, Lisboa 1960-1962.

J. Masson, *Bibliographie missionnaire moderne*, Paris 1945.

L. Vriens, *Bibliographie analytique de la missiologie*, Nimègue 1962.

The Encyclopedia of modern Christian Mission, a cura di L. Goddard, 2 voll., Thomas Nelson, London-Toronto 1967.

Sacrae congregationis de propaganda fide memoria rerum (1622-1972), 4 voll., Herder, Roma 1971-1976.

Monografie

R. Barbieri (a cura di), *Uomini e tempo moderno*, Jaca Book, Milano 1987.

J. Beckmann, P.W. Bühlmann, J. Specker, *Die Heilige Schrift in den katholischen Missionen*, Schöneck-Beckenried, Suisse 1966.

L. Bréhier, P. Batiffol, *Les survivances du culte impérial romain, à propos des rites shintoïstes*, Piccard, Paris 1920.

L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Beauchesne, Paris 1912; Toulouse 1934.

J. Dauvillier, L. Hambis, *Recherche sur les chrétiens d'Asie centrale et d'Extrême-Orient*, Paris 1973.

S. Delacroix (a cura di), *Histoire universelle des missions catholiques*, 4 voll.: I, *Les missions des origines au XVI^e siècle*; II, *Les missions modernes (XVII^e et XVIII^e siècles)*; III, *Les missions contemporaines (1800-1957)*; IV, *L'Eglise catholique en face du monde non-chrétien*, Grund, Paris 1956-1958. L'opera è una vera miniera di informazioni.

J. De Ghellinck, *Patristique et Moyen Age*, 3 voll., Desclée de Brouwer, Bruxelles-Paris 1949-1961.

J. Delumeau (a cura di), *Histoire vécue du peuple chrétien*, 2 voll., Privat, Toulouse 1979-1980 [trad. it., *Storia vissuta del popolo cristiano*, SEI, Torino 1985].

G. de Vaumas, *L'éveil missionnaire de la France au XVI^e siècle*, Bibliothèque de l'histoire de l'Eglise, Paris 1959.

J. Devisse, M. Mollat, *L'image du Noir dans l'Art occidental*, 2 voll., Office du Livre, Fribourg (Suisse) 1979.

G. DUBOSCQ, A. LATREILLE, *Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (XII^e-XX^e siècle). Actes du Colloque de Lyon (29-31 mai 1980)*, Beauchesne, Paris 1984 [trad. it., *Le origini dell'antropologia*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1976-77].
M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Flammarion, Paris 1977.
R. ETIEMBLE, *Les jésuites en Chine (1552-1773). La querelle des rites*, Archives Julliard, Paris 1966.
J. ETIENNE, *Spiritualisme érasmien et théologiens louvanistes. Un changement de problématique au début du XVI^e siècle*, Duculot, Gembloux 1966.
Evangelizzazione e culture, Atti del congresso internazionale scientifico di missiologia, Roma, 5-12 ottobre 1975, 3 voll., Univ. Urbaniana, Roma 1976.
J. GERNET, *Chine et christianisme. Action et réaction*, Gallimard, Paris 1982 [trad. it., *Cina e Cristianesimo*, Marietti, Casale Monferrato 1984].
E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle*, Payot, Paris 1952 [trad. it., *La filosofia nel Medioevo*, La Nuova Italia, Firenze 1983].
G. GOYAU, *La France missionnaire dans les cinq parties du monde*, 2 voll., Plon, Paris 1948.
G. GUSDORF, *Les principes de la pensée au siècle des lumières*, Payot, Paris 1971.
L. HANKE, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI^e siècle*, trad. dall'americ. di Fr. Durif, Plon, Paris 1957.
Les réveils missionnaires en France du Moyen-âge à nos jours (XII^e-XX^e siècles), Actes du colloque de Lyon, 1980, Beauchesne, Paris 1984.
Y. MARCHASSON, *Illuminismo*, in *in Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000^3, 964-968.
J.M. MAYEUR, CH. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (a cura di), *Histoire du Christianisme*, t. 10, *Les défis de la modernité (1750-1840)*, Desclée de Brouwer, Paris 1997 [trad. it., *Storia del cristianesimo*, a cura di G. Alberigo, Borla-Città Nuova, Roma].
D. MORNET, *Les origines intellectuelles de la Revolution française*, Colin, Paris 1947 [trad. it., *Le origini intellettuali della Rivoluzione francese*, a cura di A. Lorini Ferraris, introduzione di E. Di Rienzo, Jaca Book, Milano 1982].
A. MULDERS, *Missionsgeschichte. Die Ausbreitung des katholischen Glaubens*, Pustet, Regensburg 1960.
O.G. MYKLEHUST, *The Study of Missions in Theological Education*, 2 voll., Land og Kirke, Oslo 1957 (con eccellente documentazione).
S. NEILL, *Colonialism and Christian Missions*, Lutterworth, London 1966.
J.B. PIOLET (a cura di), *Les missions catholiques françaises au XIX^e siècle*, 6 voll., Colin, Paris 1903.
B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, Droz, Genève 1973.

J. RICHARD, *La Papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIIe-XVe siècles)*, École Française, Roma 1977.
J. RIES, *Querelle des rites*, in Enciclopedia *Catholicisme*, Letouzey, Paris 1991, vol. XII, 1268-1272, vol. XIII, 1-3.
G. ROSENKRANZ, *Die christliche Mission. Geschichte und Theologie*, Kaiser, München 1977.
B. SESBOÜÉ, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.
J.P. SIRONNEAU, *Crisi religiosa dei Lumi e secolarizzazione*, in J. RIES (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 4, *Crisi, rotture e cambiamenti*, Jaca Book, Milano 1995, 273-398.
E. SIVAN, *L'Islam et la croisade. Idéologie et propagande dans les réactions musulmanes aux croisades*, Librarie d'Amerique et d'Orient A. Maisonneuve, Paris 1968.
G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Casterman, Tournai 1966 [trad. it., *Religioni e cristianesimo*, a cura di V. Pagani, Cittadella, Assisi 1967].
Présence et salut de Dieu chez les 'non-chrétiens'. Une vérité à intégrer en tout 'exposé de la foi' de l'an 2000, Cahiers de la Rev. Théol. de Louvain 18, Louvain-la-Neuve 1987.
J.M. VAN CANGH (a cura di), *Salut universel et regard pluraliste*, Colloque de Madrid 1984, Desclée de Brouwer, Paris 1986.
F. VAN STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1966 [trad. it., *La filosofia nel XIII secolo*, a cura di A. Coccio, Vita e pensiero, Milano 1972].
FR. VENTURI, *Europe des Lumières*, Mouton, Paris 1971.
B. VERMANDER (a cura di), *Le Christ chinois. Héritages et espérance*, Desclée de Brouwer/Bellarmin, Paris 1998.
I. e J. VISSIÈRE, *Lettres édifiantes de Chine par les missionnaires jésuites 1702-1776*, Garnier-Flammarion, Paris 1979 [trad. it., *Lettere edificanti e curiose di missionari gesuiti dalla Cina: 1702-1776*, Longanesi & C., Milano 1987].
K.B. WESTMAN, H. VON SICARD, *Geschichte der christlichen Mission*, Kaiser, München 1962 (storia protestante delle missioni).

Capitolo quindicesimo
I RAPPORTI DEI CRISTIANI CON GLI EBREI E I MUSULMANI NEI SECOLI XVI-XIX

In questo volume il capitolo X ci ha permesso di dare uno sguardo al modo in cui i cristiani si sono comportati con l'islam, religione e comunità, forza nuova venuta a ricoprire in parte il mondo cristiano. Il capitolo XI ha trattato dei rapporti tra i cristiani e gli ebrei disseminati in mezzo alla cristianità, all'interno della quale cercavano di salvare la propria identità e di vivere la religione della Sinagoga. La nostra ricerca si era fermata alla fine del secolo XV.

Riprendiamo ora tale itinerario, proseguendolo lungo i quattro secoli segnati dal Rinascimento, dalla Riforma, dall'illuminismo e dall'espansione missionaria della Chiesa, fino a dopo la Rivoluzione francese. Dovremo necessariamente limitarci all'aspetto religioso dei fatti, avvenimenti, controversie, incontri e scontri. L'aspetto religioso si trova inevitabilmente legato al contesto politico, sociale e culturale dell'Europa, del mondo ebraico e dell'islam. Il riferimento a questo contesto viene rimandato soprattutto alla bibliografia.

§ 1. I CRISTIANI E GLI EBREI

I. Il quadro politico, sociale, culturale e religioso

1. Dal secolo XVI al secolo XVIII

A partire dal Rinascimento l'Occidente intraprende nuove vie. Fino alla fine del secolo XVIII, il mondo ebraico vive in uno stato di stagnazione, in mezzo a una

società che gli è ostile. La Francia, l'Inghilterra e la Spagna hanno espulso gli ebrei. In Germania e in Polonia vivono in quartieri riservati. Di qui l'espressione 'èra del ghetto'. L. Poliakov parla di «antisemitismo allo stato puro» nei paesi dove l'antiebraismo si è manifestato in assenza degli ebrei, e di «antisemitismo attivo» negli altri casi[1].

La Francia aveva espulso gli ebrei nel 1394. Durante il Rinascimento non vi resta più alcuna traccia di ebrei autoctoni, bensì delle colonie di marrani, 'convertiti', presenti nelle città portuali. L'espulsione dall'Inghilterra data al 1290, ma nel 1234 era già stata creata una *domus conversorum*, che raccoglieva i molti ebrei venuti dalla Germania, Spagna, e Marocco, dei quali alcuni non si erano convertiti al cattolicesimo.

In Germania la situazione è diversa. Il paese è ricco di stamperie, miniere di ferro, attività di commercio internazionale; in questa vasta attività finanziaria gli ebrei svolgono un ruolo preponderante; a tal punto che *Jude* diventa sinonimo tanto di 'ebreo' che di 'usuraio'. L'usura continua a suscitare forti opposizioni contro gli ebrei tedeschi, i quali vivono nei ghetti, spesso sovrappopolati. Nondimeno questa vita comporta anche i vantaggi della solidarietà etnica e religiosa, dell'attaccamento alla sinagoga, dell'assiduità agli studi. Nonostante tali vantaggi, il popolo ebraico resta segnato da un'esistenza emarginata, in un clima di insicurezza e di ripiegamento su problemi di minore importanza.

L'epoca dell'assolutismo politico porta i principi tedeschi a servirsi di ebrei abili, intelligenti e ricchi, con la creazione dello *Hofjude*, o ebreo di corte, ausiliario ambito dai signori del potere. Gli *Hofjuden* sono incaricati di amministrare le finanze e curare il vettovagliamento degli eserciti. Coniano monete e forniscono tessuti, cuoio, sale, tabacco. Si vestono alla moda e si costruiscono dimore opulenti. All'interno della comunità ebraica si va costituendo una specie di nuova casta; mentre, nei gradini inferiori della scala sociale, va apparendo nella Germania del secolo XVI il fenomeno, prima sconosciuto, del banditismo ebraico[2].

L'espulsione degli ebrei dalla Spagna, nel 1492, rafforza la loro presenza in Polonia, e in genere nei paesi dell'Est europeo. Convertitisi di recente al cristianesimo, i popoli slavi non hanno prevenzioni verso gli ebrei ed essi, ben presto, arrivano a svolgere nella società polacca un ruolo di pri-

[1] L'origine del termine potrebbe essere la parola veneta *ghéto* ('getto') (fonderia), dall'isola di Venezia dove nacquero i primi quartieri ebraici italiani, situati accanto a una fonderia. Si veda L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme* I, cit., 339-460.

[2] *Ibid.*, 379-380.

maria importanza. La loro stessa potenza numerica permette loro di costituirsi in 'nazione ebraica'. Non tutti vivono nel ghetto. Annoverano esportatori, negozianti, artigiani, banchieri. A partire dal tedesco si creano anche una loro lingua, lo *yiddish*. Possiedono pure una propria amministrazione, accettata dalle autorità polacche. Ma nel 1648 scoppia una catastrofe nella storia della Polonia, chiamata 'diluvio': i contadini ucraini insorgono contro i magnati polacchi, massacrando le popolazioni polacche senza distinzione tra cristiani ed ebrei. Nel succedersi dei conflitti, la fine dell'età d'oro degli ebrei polacchi è ormai segnata e hanno inizio i vari movimenti religiosi messianici, il sabbatismo e il chassidismo. Si noti che nell'età d'oro la scienza talmudica ha avuto uno sviluppo straordinario, influente sull'intera comunità ebraica internazionale[3].

In Russia, la situazione si presenta diversa. Sotto il regno di Ivan III (1462-1505), il granducato moscovita si sbarazza dei mongoli e si impadronisce di Novgorod, quadruplicando il proprio territorio. Gli ebrei si avventurano nella Moscovia. Una *élite* si allea al clero ortodosso, dando origine all'eresia dei 'giudaizzanti', che nega la Trinità e distrugge le icone. Davanti all'enormità del pericolo, più politico che religioso, Ivan III interviene energicamente, mettendo gli ebrei in quarantena con l'organizzazione della *sloboda*, il ghetto russo[4].

2. *L'Europa dell'illuminismo e il preludio dell'emancipazione*

Nel corso del secolo XVIII, la nascita dell'industria e delle nuove vie del commercio internazionale apre di nuovo le porte agli ebrei. Quando la proibizione medievale dell''usura' presso i cristiani si allenta, gli ebrei restano gli specialisti della manipolazione dei beni. Nel commerciante ebreo è dato vedere un dinamismo particolare, legato all'insicurezza politica della sua vita, uno spirito di intraprendenza e di rischio e la forza della solidarietà internazionale. Gli ebrei tedeschi svolgono un ruolo in continua crescita, nei secoli XVII e XVIII, con relazioni particolarmente cordiali con i prìncipi tedeschi. Anche la Francia chiude gli occhi sull'antico editto di espulsione,

[3] G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, Paris 1974. Si veda anche dello stesso autore *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Il Melangolo, Genova 1986; *Les origines de la Kabbale*, Paris 1966; *La Kabbalah e il suo simbolismo*, Einaudi, Torino 1980; M. BUBER, *I racconti dei Chassidim*, Garzanti, Milano 1979; K. HRUBY, *Hassidisme*, in *Dict. Relig.*, Paris 1984, 1985[2], 689-690 [trad. it., *Hasidismo*, in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 906ss].

[4] L. POLIAKOV, *Histoire* I, cit., 389-414.

che Luigi XIII aveva rinnovato ncl 1615. Tuttavia la concorrenza ebraica preoccupa a più riprese gli altri commercianti. Avendo bisogno della finanza ebraica, la nobiltà interviene a proteggere i figli di Israele. Quanto all'Inghilterra, resta diffidente verso gli ebrei fino alla fine del secolo XVIII. Nondimeno anche lì gli ebrei si sono ormai imposti in maniera originale, con la creazione dell'atletismo. Ne diventano campioni, suscitando per questa via l'ammirazione e la benevolenza degli inglesi. In Italia, gli ebrei possono vivere in tutta tranquillità: la loro integrazione nella società italiana è avvenuta da secoli. Negli Stati Uniti, a partire dal secolo XVIII ha inizio la creazione dell'ebraismo americano; anche qui, senza urti particolari[5].

3. La Rivoluzione francese e l'emancipazione: secolo XIX

Alla fine del secolo XVIII gli ebrei usufruiscono in genere di buone condizioni economiche e il ghetto si va disgregando. Ma se il mondo ebraico si va assimilando ed emancipando, non mancano al suo interno anche vari segni di una profonda rivoluzione culturale e religiosa. Il segnale di una precisa volontà di partecipazione alla cultura germano-cristiana parte da Berlino. Tra il rabbinismo conservatore, fissato sugli studi talmudici, e i pionieri dell'assimilazione si va creando una tensione molto viva. Simbolo del compromesso tra fedeltà alla legge mosaica e apertura alla cultura europea è il pensatore Mosè Mendelssohn (1728-1786), amico di Lessing ed emulo di Kant. La sua traduzione del Pentateuco e dei Salmi in prosa tedesca getta un ponte tra le due culture[6]. Mendelssohn opera una sintesi tra il teismo e la fede ebraica: è il filosofo illuminista dell'ebraismo. Mentre semina costernazione tra gli ebrei ortodossi, suscita l'entusiasmo dei giovani, inducendo il dirigente politico cristiano Dohm a perorare l'emancipazione degli ebrei[7].

Nel 1782, Giuseppe II d'Austria promulga un editto di tolleranza, che abolisce il segno distintivo degli ebrei e apre loro l'accesso alle università. Il 1776 segna l'emancipazione totale degli ebrei statunitensi, grazie alla firma della Dichiarazione d'indipendenza, completata nel 1789. Anche in Francia,

[5] *Ibid.*

[6] M. MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften, Jubiläumsausgabe*, 7 voll., curati da Fr. Bamberger, 1929-1938 (incompl.); ed. di 20 voll. in preparazione a Stoccarda, a cura di A. ALTMANN, *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*, 1973; A. MEYER, *The Origins of Modern Jew: Jewish Identity and European Culture in Germany, 1749-1824*, Detroit 1967; H.I. BACH, *The German Jew: A Synthesis of Judaism and Western Civilisation, 1730-1930*, Oxford 1984.

[7] W. DOHM, *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*, Berlin 1781.

la Dichiarazione dei diritti dell'uomo del 1789 apre una nuova èra. Nel 1791, l'Assemblea accorda agli ebrei le libertà civili complete in tutto il territorio francese. A questo movimento Napoleone Bonaparte dà nuovo impulso, con la convocazione di una assemblea di notabili ebrei seguita da una riunione del Sinedrio: la prima dopo circa millecinquecento anni. Napoleone cerca soprattutto di sviluppare lo spirito civico negli ambienti ebraici. Nel 1806, riunita a Parigi, l'assemblea dei notabili assicura l'imperatore circa la propria fedeltà 'fino alla morte' ed esterna i propri ringraziamenti al papato per la protezione accordata agli ebrei nel corso dei secoli. Il Sinedrio conferma tali decisioni quando nel 1808 Napoleone organizza uno stretto controllo degli ebrei francesi con i famosi 'decreti infamanti'[8]. Anche in Germania, Fichte (1762-1814) promuove un'ideologia antiebraica e un nuovo movimento restrittivo delle libertà degli ebrei si va profilando in tutta Europa. Nondimeno, malgrado i vari tentativi di tornare indietro, il 1848 segna l'anno dell'emancipazione ebraica definitiva. Ma proprio questa data segna pure l'inizio, in Europa, del nuovo movimento antisemita.

II. I CRISTIANI E GLI EBREI NEI SECOLI XVI-XIX

Possiamo solo offrire un breve ragguaglio sui rapporti tra cristiani ed ebrei lungo questi quattro secoli disseminati di polemiche, controversie, coabitazione, incontri culturali e religiosi, collaborazione positiva, ma anche persecuzioni[9]. D'altra parte, resta ancora da portare a termine un immenso lavoro di ricerca. Lo studio recente sugli ebrei della Linguadoca costituisce un modello di indagine collettiva in grado di chiarire molti aspetti di questioni che sono importanti e significative per l'incontro attuale tra gli ebrei e i cristiani[10].

1. *Gli umanisti e il Rinascimento*

Abbiamo già sottolineato il ruolo preponderante svolto dagli umanisti nella riscoperta delle religioni antiche, nella nuova prospettiva di conside-

[8] L. POLIAKOV, *op. cit.*, II, 103-127 [trad. it. cit.]; E.H. FLANNERY, *Angoisse des juifs*, cit., 185-204.

[9] Si veda un compendio in P. VALLIN, *I cristiani e la loro storia*, Queriniana, Brescia 1987, 154-163.

[10] M.H. VICAIRE (ed.), *Juifs et judaïsme de Languedoc*, in *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977). L'opera riguarda i secoli XIII e XIV e passa in rassegna le prescrizioni canoniche, le condizioni economiche, l'Inquisizione, la scienza rabbinica, i conflitti interni attorno a Maimonide, gli autori ebrei, la polemica, gli scambi reciproci.

rarle alla luce di Platone e del platonismo. Al tempo in cui la Spagna scaccia dal suo territorio gli ebrei, in Italia vari umanisti cristiani ed ebrei si incontrano insieme[11]. Da parte cristiana, il terreno è preparato dagli scritti di Raimondo Lullo e di Nicola di Cusa. L'opera di Lullo *Il libro del Gentile e dei Tre Saggi*, pubblicato verso la metà del secolo XIII, resta il modello del dialogo irenico tra cristiani, ebrei e musulmani[12]. Il cardinale Nicola di Cusa (1401-1464) è uno dei grandi rappresentanti della Chiesa e dell'umanesimo e uno dei grandi pensatori del secolo XV[13]. Filosofo platonico, teologo, giurista, pubblica nel 1432 la sua opera *De concordia catholica*: al di là della cristianità smembrata dalle eresie, egli intravede l'unità, l'*unica vera religio*, presentita in modo più o meno confuso da tutti i popoli. È il *leitmotiv* di tutta la sua vita. Nel 1453, immagina i delegati di tutti i popoli riuniti a congresso, per cercare di porre fine a qualsiasi intolleranza; scoprono che stanno tutti cercando il vero Dio: è la sua famosa opera *De pace fidei*. Convinto dell'unità della creazione, da buon platonico cristiano mette in correlazione l'*universitas* e l'*humanitas*, la cui chiave di volta è l'incarnazione, quale concordanza, in Cristo, di tutte le individualità divergenti dell'umanità. Alle diverse nazioni e nelle diverse epoche Dio ha inviato i suoi profeti: si hanno così le religioni della storia, da valutare positivamente, con spirito di tolleranza e nella pace tra i popoli e le persone. Prima di ogni altra cosa, Nicola di Cusa esalta l'incontro tra il cristianesimo, l'ebraismo e l'islam. Come abbiamo visto, questo tema della 'concordia universale' è presente anche in Pico della Mirandola, che si sforza di creare una kabbala cristiana risalente alle origini della tradizione religiosa dell'umanità[14].

Il movimento umanista si interessa alla lingua, alla letteratura e alla religione ebraica, dando origine ai cristiani 'ebraizzanti', sostenuti dalle catte-

[11] W.P. ECKERT, *Humanismus und christliche Kabbala*, in *Kirche und Synagoge* I (1968) 272-282: l'autore presenta l'intera discussione sul Talmud.

[12] R. SUGRANYES DE FRANCH, *Le 'livre du Gentil et des Trois Sages' de Raymond Lulle*, in *Cahiers de Fanjeaux* 12 (1977) 319-335.

[13] M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues*, in *Dict. Spir.* XI (1982) 262-269; in *Encycl. Univers.* XIII (1985) 13-14; *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1942; bibl. in *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* I, Mainz 1961, 95-126; III (1963) 223-237 e anni seguenti. Si veda, in questa collana, IX, *Nicolaus von Kues als Promotor der Oekumene*, 1971, e XIII, *Das Menschenbild des Nicolaus von Kues und der christliche Humanismus*. Opere in francese: M. DE GANDILLAC, *Oeuvres choisies de Nicolas de Cues*, Paris 1942 e GALIBOIS, GANDILLAC, *Concordance catholique et Paix de la foi*, Sherbrooke (Qué) 1977 (pubblicazione importante per l'incontro tra le religioni).

[14] F. SECRET, *Le Zohar chez les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1958; *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Paris 1964.

dre di ebraico presenti nelle università. In Germania, l'ebreo convertito Pfefferkorn pubblica nel 1586 l'opera *Der Judenspiegel*, dove polemizza contro il *Talmud*. Se afferma la sua contrapposizione a qualsiasi forma di persecuzione contro le persone, propugna tuttavia la distruzione dei libri. Quando l'imperatore Massimiliano, alla fine, autorizzerà la distruzione del *Talmud*, sarà l'arcivescovo di Magonza a opporsi fermamente a simile iniziativa dell'Inquisizione, proibendola perentoriamente. Anche l'umanista Reuchlin prende le difese dei libri sacri del giudaismo e proclama l'obbligo dei cristiani di amare gli ebrei. In questa vigorosa difesa dei libri ebraici, lo stesso papa Leone X si schiera dalla parte di Reuchlin, incoraggiandone la stampa.

Erasmo da Rotterdam (1466-1536) si tiene in una posizione ambigua. Se si oppone all'attività dell'Inquisitore Giacomo Hochstratten, e contro di lui assume la difesa di Reuchlin, tuttavia pure dedicando sforzi incessanti alla creazione di cattedre di ebraico, non manca di esternare una certa ostilità verso gli ebrei. In Francia Jean Bodin (1530-1596), nel dialogo *Heptaplomeres Colloquium*, fa discutere in chiave platonica sette interlocutori sulle virtù comparate delle rispettive religioni. E la simpatia dell'autore cade su Salomon l'ebreo[15]. Bodin è il rappresentante di un'altra corrente dell'universalismo umanista: quella fondata sulla religione naturale iscritta nel cuore dell'uomo, come base che permette di accettare tutte le religioni della storia senza riferimento all'incarnazione. Questa corrente è alle origini del movimento deista dell'illuminismo, dove la concordia e la tolleranza si fondano sui principi della religione naturale: credenza in Dio, coscienza morale. Nel dialogo di Bodin gli interlocutori delle differenti religioni concludono all'impossibilità di un accordo tra le credenze e si rassegnano alla tolleranza. Come, appunto, proclamerà la filosofia illuminista.

Mentre si svolgono discussioni tra umanisti e teologi del Rinascimento, in Italia vengono stampati il *Talmud* e i libri ebraici. L'iniziativa trova non solo l'approvazione ma anche l'incoraggiamento dei papi, malgrado gli sforzi contrari dell'Inquisizione. All'epoca del Concilio di Trento la reazione si farà più forte, e in molte città il *Talmud* sarà dato alle fiamme.

[15] J. MOREAU-REIBEL, *Jean Bodin et le droit public comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris 1933; P. MESNARD, *Bodin (Jean)*, in *Encycl. Univers.* III (1985) 754-757.

2. *I Riformatori: Lutero e i suoi discepoli*

Nel 1523, Martin Lutero pubblica l'opuscolo *Gesù Cristo è nato ebreo*. Se la prende con i papisti che maltrattano gli ebrei e chiede ai cristiani di considerarli come fratelli. Per lui gli ebrei sono della stessa stirpe di Gesù Cristo, fratelli e cugini di Gesù. Gli storici si domandano se tale atteggiamento non sia paragonabile a quello di Maometto nei confronti dei cristiani, agli inizi della sua predicazione, ossia una manovra tesa a convertirli alla propria causa. Agli ebrei Lutero spiega che Gesù è il vero Messia e approfitta della discussione per attaccare i suoi nemici, i papisti. Ma gli ebrei deludono presto il riformatore, che si dà allora a polemizzare contro la legge ebraica.

Nel 1542, appare il libello *Contro gli ebrei e le loro menzogne*. Con linguaggio pesante, Lutero lancia invettive e sarcasmi contro gli usurai, che non lavorano e detengono il denaro dei cristiani; li rimprovera di vivere a loro agio in mezzo ai cristiani, mentre sono ladri saccheggiatori. Di conseguenza Lutero propone alcune misure radicali: distruzione delle sinagoghe e dei libri, lavori forzati.

Alcuni mesi dopo Lutero rende pubblica un'opera polemica dal titolo *Schem Hamephoras*, che dedica alla edificazione dei tedeschi. Tratta gli ebrei da cuori induriti, da figli del diavolo condannati alla dannazione. Questi testi danno nuovo impulso all'antiebraismo, né mancano di far proliferare opere simili. Secondo Mauer, in questa polemica contro gli ebrei Lutero ha nondimeno evidenziato un elemento fondamentale per i cristiani e per gli ebrei: quello della responsabilità della Chiesa e della Sinagoga nei confronti dell'Antico Testamento[16].

I Riformatori continuano la linea polemica di Lutero, centrandola sulle questioni teologiche – e insieme tenendo conto dei bisogni sociali e politici. I rapporti tra Sinagoga e Riforma sono dominati anzitutto dalle questioni teologiche riguardanti l'Antico Testamento e la teologia biblica, sviluppata grazie alle nuove ricerche sui testi ebraici. L'ebraismo del secolo XVI torna a farsi vivo e missionario, sollecito di dare una risposta alle crisi e alle questioni politiche che si pongono nei paesi germanici. Insomma, la Riforma è soprattutto preoccupata di mantenere quell'influsso religioso che la nuova teologia ebraica rischia di intaccare. Assieme all'aspetto teologico e spiri-

[16] W. MAUER, *Die Zeit der Reformation*, in *Kirche und Synagoge* I (1968) 363-428: studio approfondito del pensiero di Lutero a proposito degli ebrei e della loro religione; L. POLIAKOV, *Histoire* I, cit., 364-373.

tuale, occorre anche tener presente l'eredità polemica ricevuta dal Medioevo[17].

3. *La discussione tra cattolici ed ebrei*

In Francia, la discussione tra cattolici ed ebrei si presenta a senso unico, vista l'assenza degli ebrei, ormai espulsi da molto tempo dal paese. Poliakov caratterizza questa polemica come «antisemitismo allo stato puro»[18]. È un dato di fatto che il problema ebraico continua a preoccupare l'immaginazione dei francesi, anche quando non incontrano più per strada un solo ebreo. Poliakov ha condotto una serie di ricerche atte a offrire una panoramica dell'antiebraismo cattolico: i catechismi dell'abate Fleury e di Adrien Gambart; le vite di Gesù scritte da vari autori; le opere che affrontano la questione del *Talmud*. E accanto agli scritti sta la predicazione, di cui ci restano esemplari importanti nelle opere dei grandi predicatori.

Léon Poliakov ha scelto testi di Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Fléchier. L'autore vi scopre due tematiche nei confronti degli ebrei: il vilipendio e la minaccia. Il vilipendio si alterna all'evocazione della minaccia. Ma lo storico dell'antisemitismo fa notare opportunamente come «le citazioni possano essere ingannevoli» (p. 343). Questa riflessione sottolinea la necessità di uno studio approfondito del problema. Assieme alla letteratura ecclesiastica si hanno testi popolari e documenti profani, come nel caso dei libelli politici detti *mazarinades*, redatti sia in versi che in prosa, alcuni dei quali sono farciti di reminiscenze medioevali del problema ebraico, come l'assassinio rituale, i crimini, ecc.

Non possiamo certamente limitare la controversia tra ebrei e cristiani a dati così scarni. In effetti, dal secolo XVI alla fine del secolo XVIII, si verifica un importante lavoro di discussione tra i cattolici e gli ebrei convertiti, da una parte, e gli eruditi del popolo eletto, dall'altra. Abbiamo a disposizione una parte importante della documentazione, pur mancando ancora un suo studio sistematico[19]. In Occidente, i secoli XVI-XVIII ci hanno lascia-

[17] W. MAUER, *Luthers Schüler*, in *Kirche und Synagoge* I (1968) 429-488 e G. MÜLLER, *Protestantische Orthodoxie, ibid.*, 453-499; i due autori presentano un valido studio sulla posizione di Lutero e dei vari riformatori.

[18] L. POLIAKOV, *Histoire* I, cit., 333-349; si veda anche la sua tesi di dottorato, *Le développement de l'antisémitisme (1700-1850)*, Paris 1968.

[19] F. VERNET, *Juifs (controverse avec les)*, in DThC VIII/1 (1925) 1899-1909; si veda anche il suo articolo *Juifs et chrétiens*, in *Dict. Apol. Foi Cath.* II (1911) 1651-1764. Questi due articoli costituiscono un'eccellente documentazione sulla questione e offrono una miniera di informazioni utili per ogni ricerca attuale.

to molti scritti di cattolici di nascita e altrettanti di ebrei convertitisi al cattolicesimo. Sono scritti dogmatici, filosofici ed esegetici; altri riguardano l'utilizzo dei libri ebraici. A Roma ci restano anche i sermoni che gli ebrei dovevano ascoltare all'uscita dalla sinagoga, riguardanti l'esegesi dei testi letti dai rabbini. La disposizione, emanata dal papa Gregorio XIII nel 1577, fu poi soppressa da Pio IX nel 1848.

In tutta questa letteratura tornano i grandi temi dei secoli precedenti: l'argomento profetico, il fatto della Chiesa, la necessità delle disposizioni morali, la questione del superamento della Legge, la Trinità e l'incarnazione, la vita e la morte del Messia. Per altro, l'offensiva cristiana contro il *Talmud* si va intensificando. Il tono degli ebrei convertiti è nettamente più duro di quello dei cattolici di nascita. Ma bisogna anche osservare che certi testi del secolo XVIII rivelano una grande simpatia verso Israele: come nel libro di frère Archange, pubblicato a Lione nel 1788 col titolo *Discours adressé aux juifs et utile aux chrétiens pour les confirmer dans leur foi*. Simile orientamento positivo andrà accentuandosi nel secolo seguente.

Nel volume II dell'opera *Kirche und Synagoge* disponiamo di un'ottima documentazione sui rapporti tra ebrei e cristiani dal secolo XVI ai nostri giorni, per quanto riguarda i cattolici; e dal secolo XVII, per quanto riguarda i protestanti[20]. Gli autori dei diversi articoli non esitano a riportare molti brani che illustrano le posizioni dei controversisti, dei legislatori e dei difensori. Per questi quattro secoli non è però possibile farsi una visione globale della situazione, in quanto le relazioni sono assai diversificate, sia nello spazio che nel tempo.

Per quanto attiene ai cattolici, dal 1580 al 1848 giova evidenziare il

[20] K.H. RENGSTORF, S. VON KORTZFLEISCH (edd.), *Kirche und Synagoge* II, Stuttgart 1970. Ecco un compendio delle materie trattate dagli autori: W. Philipp rileva i centri di «filosemitismo» fino all'epoca dell'*Aufklärung* (23-86); M. Schmidt descrive la situazione favorevole, nel contesto del pietismo protestante, nel corso dei secoli XVII e XVIII (87-128); H. Rengstorf tratta diffusamente della lotta condotta dagli ebrei per la propria emancipazione (129-176); W. Dantinne evidenzia la situazione ideologica tedesca presente nell'antigiudaismo del secolo XIX (177-221): è l'epoca del romanticismo e dell'idealismo tedesco; W.P. Eckert presenta un'abbondante documentazione sull'atteggiamento dei cattolici dal 1580 al 1848: Stati pontifici, Spagna, Germania, Portogallo, Francia (222-279); segue l'atteggiamento dei protestanti dopo il 1848 (280-357), dei cattolici nella stessa epoca (atteggiamento del Vaticano, 358-369; dei cattolici tedeschi fino all'avvento di Hitler, 370-420). Il resto della trattazione è dedicato alla Francia (421-452); alla Polonia (453-482); all'Austria cattolica (483-531) e protestante (532-558); all'Ungheria (559-605), alla Romania (606-638); alla Russia (639-667). La *summa* termina con uno studio sulla rinascenza ebraica nel corso dei secoli XIX e XX (668-705).

ruolo poco fulgido svolto dall'Inquisizione. In seguito alla bolla *Antiqua iudaeorum improbitas* di Gregorio XIII (10 giugno 1581), l'Inquisizione cerca di svolgere un ruolo attivo nella conversione degli ebrei, ma senza cessare di importunare i marrani, particolarmente in Spagna e Portogallo. Negli Stati pontifici i gesuiti partecipano direttamente all'opera missionaria di conversione degli ebrei. Se non si può parlare di persecuzione, certamente si deve parlare di pressione dottrinale mediante la predicazione e la catechesi.

In Francia, non mancano le voci cattoliche che si alzano in difesa del popolo ebraico e ne sottolineano i meriti. Ad esempio Blaise Pascal, nella sua opera *Pensées*, scrive brani rimarchevoli, che susciteranno la collera di Voltaire. Reagendo agli attacchi di Voltaire, il sacerdote Antoine Guénée (1717-1803) pubblica *Lettres de juifs, Considérations sur la loi mosaïque*, e *Recherches sur la Judée*, che avranno una ripercussione duratura. Anche un altro sacerdote, Henry Grégoire (1750-1831), può ben dirsi uno dei precursori dell'emancipazione ebraica. Il suo libro *Essai sur la régénération physique, morale et politique des juifs* viene elogiato, il 23 agosto 1788, dalla Società regia delle scienze e delle arti di Metz.

4. Il secolo dell'illuminismo

Anche nel secolo illuminista si elevano voci per la promozione degli ebrei. Nel suo *Dictionnaire historique*, Pierre Bayle (1647-1706) chiede per gli ebrei la libertà di pensiero e di culto. Nell'*Esprit des lois*, Montesquieu (1689-1755) insorge contro l'intolleranza religiosa nei confronti degli ebrei, che ritiene non si possano escludere dalla salvezza. J.J. Rousseau (1712-1778), pur proclamando il suo orrore per il Dio ebraico delle battaglie, spezza contro la Chiesa trionfante la sua lancia in favore della Sinagoga offuscata. Ed è totale la sua ammirazione per Mosè, che ha costituito una forma di governo che ha sfidato i secoli. Verso il 1755-1780 si hanno i primi segni del 'movimento dei rigeneratori', che si interessa della condizione ebraica. In Germania, anche l'*Aufklärung* sviluppa simili idee di emancipazione[21].

Una voce discordante è quella di Voltaire, distintosi per una vera fobia antiebraica[22]. Forse, alle origini di tale antiebraismo, stanno alcune transa-

[21] Si veda L. POLIAKOV, *op. cit.*, II, 21-99: tali questioni non rientrano nell'ambito del nostro studio.

[22] *Ibid.*, II, 31-40 [trad. it. cit.].

zioni spiacevoli avute con ebrei. Bisogna tuttavia tener conto anche dei suoi attacchi contro l'Antico Testamento, che considera zeppo di errori, rozzezze e follie. Senza esitare egli approva le persecuzioni e i massacri di ebrei, né indietreggia davanti ai peggiori insulti, considerando il popolo ebraico ignorante e barbaro. Il pensiero di Voltaire ha ispirato Federico II di Prussia (1740-1786). Siamo ai primordi dell'antiebraismo moderno. Adolf Hitler si è familiarizzato con i testi di Voltaire e di Federico II[23].

§ II. I CRISTIANI E I MUSULMANI

Quando, il 29 maggio 1453, Costantinopoli cade in mano agli ottomani, la fine dell'impero bizantino è segnata. L'espansione dell'islam dall'XI al XIV secolo non aveva più avuto il carattere spettacolare dei primi due secoli, quelli degli ommiadi e degli abbassidi. Ed era dovuta a popoli non-arabi: i turchi e i mongoli in Oriente; i berberi in Occidente, tutti sunniti. L'espansione si estende in Asia, Africa nera, India, Asia centrale. Per la prima volta, i musulmani entrano in contatto con i cristiani latini venuti con le crociate, fatto che costituisce un aspetto nuovo per le relazioni tra le due religioni, i cui contatti si erano limitati in precedenza alla Sicilia e alla Spagna. Piccola tribù turca stabilitasi nell'Anatolia occidentale, gli ottomani approfittano di circostanze eccezionali e arrivano a costituire, alla fine del secolo XIV, un impero che abbraccia l'Asia Minore e parte dell'Europa balcanica. Grazie ai loro giannizzeri (*Yeni ceri* = nuova truppa), reclutati nei Balcani, la supremazia ottomana resta salda per un paio di secoli.
Dal punto di vista religioso, gli ottomani si mostrano piuttosto tolleranti. Hanno accolto gli ebrei cacciati dalla Spagna nel 1492. Il loro impero continua a espandersi anche nel corso del secolo XVI, fino a quando le flotte cristiane riportano su di loro la celebre vittoria di Lepanto, il 7 ottobre 1571: un evento che ricarica gli europei, mostrando che gli ottomani non sono invincibili. In Iran, la dinastia sciita sefevide finisce per costituire uno Stato in concorrenza con l'impero ottomano sunnita. Nei secoli XVI e XVII si va formando in India l'impero dei Grandi Moghol, fondato da un discendente di Tamerlano. Sempre in India ha luogo l'incontro dei musulmani con i colonizzatori portoghesi, olandesi, francesi e inglesi, che nel secolo XVIII si ritaglieranno dei regni propri. Dall'India, l'islam passa successivamente a Giava, a Sumatra, a Borneo e nelle Filippine. Ma

[23] H. LABROUE, *Voltaire antijuif*, Paris 1942: 250 pagine di testi antiebraici di Voltaire; A. HITLER, *Secret Conversations*, New York 1953; H. ARENDT, *Sur l'antisémitisme*, Paris 1951, 1973². È importante sottolineare l'influsso di Voltaire sull'antisemitismo di Adolf Hitler e della Germania nazista.

gli spagnoli, gli olandesi e i portoghesi riescono a fermarne l'espansione. Nel corso del secolo XIX, l'imperialismo europeo ha la meglio, occupando alcune posizioni strategiche strappate ai musulmani: l'Egitto, l'Iran, l'Afghanistan, il Levante, l'Africa del Nord. Comincia allora il declino del mondo islamico, il cui risveglio data al nostro secolo.

I. ALL'ALBA DEL DIALOGO ISLAMO-CRISTIANO

Alla fine del capitolo X abbiamo parlato dei pionieri che hanno fatto passare la Chiesa dall'ideale della crociata allo spirito missionario: Pietro il Venerabile, Francesco d'Assisi, Raimondo di Peñafort, Guglielmo di Tripoli, Riccoldo di Monte Croce e Raimondo Lullo. Il movimento umanista dei secoli XV-XVI ne segue le orme. Un ruolo eminente spetta al cardinal Nicola di Cusa (1401-1464), che manifesta una visione molto positiva sull'islam in quanto, a suo avviso, riflette delle sfaccettature della vera religione. Egli scorge nel Corano alcune verità evangeliche nascoste. E, per scoprirle, consiglia la lettura parallela del Corano e del Vangelo. Il Profeta gli appare un grande educatore religioso del suo popolo, cui annuncia il Dio unico. Come Lullo, di cui ha letto le opere, Nicola di Cusa pone al centro della discussione il dogma della Trinità. Ed è persuaso che questo mistero è presente nel Corano, pur avviluppato da un velo[24].

Il suo contemporaneo Giovanni di Segovia (1400-1458), professore a Salamanca, si mette a studiare a fondo il Corano, tentando di farne una nuova traduzione con l'aiuto di un giurista musulmano spagnolo. Convinto dell'inutilità della missione in terra islamica, raccomanda che si instauri il dialogo sotto forma di conferenze tra i rappresentanti delle due religioni. A quell'epoca l'idea è del tutto nuova. Giovanni considera tale dialogo benefico in molti campi: se non si ha conversione, si ha quanto meno avvicinamento[25].

Il 1550 registra la pubblicazione tardiva di un'opera intitolata *Quadruplex reprobatio prophetiae Machometis*, attribuita di recente a Raimondo Martin, uno degli otto religiosi designati dall'assemblea dei domenicani di Toledo alla missione fra gli ebrei e i musulmani. In questo documento l'autore cerca di dimostrare la validità universale delle Scritture, per farne uso

[24] Cfr. nota 13. Si veda anche N. DANIEL, *Islam and the West*, cit., 276-278 e V. SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme*, cit., 61-63; G. ZANANIRI, *L'Eglise et l'Islam*, cit., 238-239.

[25] N. DANIEL, *op. cit.*, 278; V. SEGESVARY, *op. cit.*, 63-64; G. ZANANIRI, *op. cit.*, 236-241.

nella discussione con i musulmani[26]. Già un secolo prima della pubblicazione di quest'opera, Enea Piccolomini, il futuro papa Pio II, aveva chiesto a Nicola di Cusa di scrivere un libro sul Corano, al fine di appianare le vie a una possibile intesa con il sultano Maometto II. L'opera, intitolata *De Cribatione Alchorani* e pubblicata nel 1460, rappresenta un interessante esemplare dell'apologetica cristiana occidentale di fronte all'islam. Anche altri umanisti, come Guglielmo Postel, Nicola Clénard di Lovanio e Corrado Celtes in Germania, cercano elementi atti ad accostare i credenti delle due religioni, ma si scontrano con l'Inquisizione, legata a un certo spirito di crociata che pone incresciosamente i musulmani e gli ebrei nella categoria degli infedeli. Postel (1510-1581) – umanista dotato, benché controverso, ed eccellente conoscitore dell'islam – è il primo a constatare che Maometto e i suoi fedeli hanno debellato il paganesimo nelle regioni dove il cristianesimo non aveva avuto vie di accesso[27].

Come i primi pionieri della missione, alla fine delle crociate, molti umanisti rinascimentali cercano una strada di incontro con l'islam sia sul piano del testo sacro che nel dialogo teologico sulle dottrine e nella ricerca comparata sulle due diverse concezioni religiose. Teologi-umanisti, come Pio II, Nicola di Cusa e Giovanni di Segovia hanno il merito di aver intensificato nella Chiesa un movimento di ricerca atta ad accostare i cristiani e i musulmani, con la pubblicazione di testi religiosi, lo studio dell'ebraico e dell'arabo, l'esegesi coranica, le ricerche teologiche comparate: tutti fattori atti a creare un primo tentativo di dialogo tra cristianesimo e islam[28].

[26] J. HERNANDO DELGADO, *Le 'De secta Machometi' du Cod. 46 d'Osma, oeuvre de Raymond Martin*, in *Cahiers de Fanjeaux* 18, *Islam et chrétiens du Midi (XII-XIV^e s.)*, Toulouse 1983, 351-371; A. CORTABARRIA, *La connaissance des textes arabes chez Raymond Martin O.P. et sa position en face de l'Islam*, in *Cahiers de Fanjeaux* 18 (1983) 279-300.

[27] N. DANIEL, *Islam and the West*, cit., 271-278; V. SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme*, cit., 57-83 e 239-246; F. SECRET, *Jean Macer, François Xavier et Guillaume Postel ou un épisode de l'histoire comparée des religions aux XVI^e siècle*, in *Rev. Hist. des Rel.* 170 (1966) 47-69 e *Postel (Guillaume)*, in *Dict. Spir.* XII (1985) 2008-2012. Studio di insieme a cura di W.J. BOUSMA, *Concordia mundi. The Career and The Thought of Guillaume Postel (1510-1581)*, Cambridge, Mass., 1957 (bibl.). Su Raimondo Lullo e sul suo influsso disponiamo di due studi recenti: D. URVOY, *Ramon Lulle et l'Islam*, in *Islamochristiana* 7 (1981) 79-126; R. SUGRANYES DE FRANCH, *L'apologétique de Raimond Lulle vis-à-vis de l'Islam*, in *Cahiers de Fanjeaux* 18 (1983) 373-393. Si veda anche M.M. DUFEIL, *Vision d'Islam depuis l'Europe au début du XIV^e siècle*, in *Cahiers de Fanjeaux* 18 (1983) 235-258.

[28] Per uno sguardo d'insieme su quest'epoca, si veda N. DANIEL, *Islam and the West*, cit., 251-280, e V. SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme*, cit., 15-83. Y. MOUBARAC ha offerto una sintesi sulla conoscenza dell'islam nel mondo cristiano prima della Riforma, in *Recherches sur la*

II. La Riforma e l'islam

1. *L'islam nel pensiero dei Riformatori*

Per comprendere la posizione dei Riformatori nei confronti dell'islam occorre risalire al primo tentativo di riforma da parte di Giovanni Wyclif (1328-1384). Verso la fine della vita, Wyclif parla dell'islam in tutti i suoi scritti. La lettura del *Corano* lo porta a concludere che esistono molti parallelismi tra la religione musulmana e il cristianesimo, tra un islam che ricerca la potenza e la Chiesa cristiana assetata di potere. La cristianità occidentale gli sembra ancor più decaduta della religione dei musulmani. Questo atteggiamento verrà adottato dalla Riforma[29].

Agli inizi della sua carriera, Lutero sembra apprezzare i turchi ma, a partire dal 1541, cambia posizione. Ha appena letto il *Corpus di Cluny*, edito da Bibliander, come pure il *Corano*. Lutero constata che Maometto occupa il posto di Cristo e che il Corano vuole sostituirsi alla legge evangelica. Nell'islam vede lo spirito dell'Anticristo. Ritroviamo quest'idea anche in Martin Bucer (1491-1551), in Gerolamo Zanchi (1516-1590) e in altri riformatori. Calvino si interessa poco alla questione. Un altro protestante svizzero, Pierre Viret (1511-1571), considera i turchi come apostati dalla Chiesa cristiana antica e li assimila ai papisti. Simile visione dell'islam come eresia cristiana si trova abbastanza generalizzata presso i primi Riformatori[30].

V. Segesvary ha fatto uno studio sistematico e comparato delle differenti posizioni protestanti sull'islam. L'immagine che ne emerge è la seguente. Nato nel contesto di una degenerazione del cristianesimo presso gli arabi, l'islam ha strappato questi popoli a Cristo. Maometto è l'Anticristo, il devastatore del mondo cristiano, ribellatosi contro Dio. Lutero non ha mancato di tracciare un parallelo tra Maometto e il papa, tra l'islam e il papismo. E per lui il papa è ancor più pericoloso di Maometto[31]. Oltre all'immagine del Profeta, Lutero critica la dottrina coranica da una duplice ottica: quella della convinzione che non esiste che un'unica religione che possa porta-

pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine, Beyrut 1977, 3-21.

[29] Opere: J. Wyclif, *The Latin Works*, 35 voll., London 1883-1922; rist. Frankfurt/M. 1964; H.B. Workman, *J. Wyclif. A Study of The English Medieval Church*, 2 voll., Oxford 1966; Y. Moubarac, *Recherches*, cit., 25-27; V. Segesvary, *L'Islam*, cit., 55-57.

[30] Y. Moubarac, *Recherches*, cit., 27-31.

[31] Per riferimenti e testi si veda V. Segesvary, *L'Islam*, cit., 87-119.

re alla salvezza, e quella che l'islam è un cristianesimo degenerato, una setta eretica. Per Zwingli, il Vangelo è stato annunciato al mondo intero e tutti i pagani sono stati convertiti. Ma rimane una categoria di pagani interiori, gli eretici, ben più colpevoli dei pagani di un tempo in quanto hanno già ascoltato il messaggio. E i musulmani sono tra loro. Il *Corano* non è affatto una rivelazione e riporta solo falsi dogmi. Anche Lutero rifiuta il monoteismo coranico, vedendovi una credenza in Dio parallela a quella dei pagani. La sua critica più forte si riferisce alla poligamia, denunciata con una veemenza fuori del comune. Il terrore dell'Occidente davanti al successo militare degli ottomani basta a spiegare i lunghi commenti sulla violenza della loro religione e sulla crudeltà degli spahi e dei giannizzeri[32].

2. *Il dialogo islamo-cristiano secondo Bibliander di Zurigo*

Successore di Zwingli alla *Grossmünsterschule*, il teologo Teodoro Buchmann, chiamato Bibliander, intraprende tra il 1530 e il 1540 una traduzione del *Corano* stampata nel 1543; è accompagnata da una vera *summa* sull'islam, che fa del suo autore il miglior islamologo protestante[33]. Animata dall'obiettivo di far conoscere l'islam agli ambienti più vasti, l'opera non è esente da notevoli risvolti polemici.

Nella vita di Maometto, Bibliander insiste su alcuni segni precisi e talvolta curiosi: è figlio di un idolatra persiano e di madre ebrea; da giovane è sedotto da Khadigia, un'arzilla quinquagenaria; è epilettico ma dotato di qualità eccezionali; è stato educato da Matteo, arcidiacono di Antiochia condannato per eresia, e da Sergio, monaco nestoriano di Costantinopoli. Mutuando elementi dagli ebrei, dai cristiani e dai pagani, Maometto stabilisce una legge che chiama *Corano*. I giorni di trance del Profeta diventano i giorni festivi della nuova religione. I musulmani fanno parte del gruppo di sètte il cui condensato è l'Anticristo, e che comprende i manichei, i giacobiti, gli ariani e gli ebrei.

Bibliander è discepolo di Zwingli, a sua volta discepolo di Erasmo in gioventù, e ne conserva l'impronta umanistica. Zwingli e Bibliander attribuiscono un valore positivo alla legge naturale, inscritta nel cuore di tutti coloro che hanno testimoniato una sapienza conforme alla rivelazione divina posteriore. Appunto da questa *lex naturae* sgorga la sapienza dei pagani

[32] V. SEGESVARY, *L'Islam*, cit., ha dedicato un capitolo a tale critica dell'islam da parte dei Riformatori (121-159).

[33] L'opera di V. SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme* è una tesi dedicata alla raccolta del 1543.

(*Rm* 2,14). Ma i musulmani non possono beneficiare dello stesso favore dei pagani greci e romani, in quanto 'eretici'. Bibliander ritiene che la Chiesa cattolica sbaglia quando distingue i saraceni, gli eretici, gli ebrei e i pagani. Per lui, i musulmani sono semplicemente degli eretici, visto che il *Corano* falsa il significato della Bibbia. Come gli altri Riformatori, anche Bibliander concentra la sua critica sul monoteismo musulmano, sul rifiuto della Trinità e della divinità di Gesù, sulla giustificazione mediante le opere, sulle cinque pratiche prescritte da Maometto, sulla poligamia. Egli si separa dai Riformatori per quanto attiene all'ordinamento sociale: descrive infatti in maniera molto positiva la vita sociale e familiare del mondo musulmano, la buona educazione dei figli, la pazienza nel lavoro, l'amore per la giustizia. Come Zwingli, Bibliander raccomanda la missione tra i musulmani, al fine di dissuaderli dall'attaccare la cristianità[34].

Al termine di uno studio molto approfondito, Segesvary mostra come i due zurighesi Zwingli e Bibliander siano i soli Riformatori che si siano accostati alla teoria di una *concordia mundi*, ossia di una unità e armonia globale, un tema sviluppato dagli umanisti Nicola di Cusa, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola, da un lato, e da Jean Bodin, dall'altro. La dottrina dell'universalismo religioso di Bibliander gli proviene da alcune idee umaniste di Erasmo e di Zwingli, che trovano in lui maggiori risonanze in seguito ai suoi contatti con Guglielmo Postel, influenzato a sua volta da Gioacchino da Fiore. Bibliander non si muove invece nel solco di Nicola di Cusa, che fonda l'*universitas* e l'*humanitas* sul mistero dell'incarnazione, bensì nel solco di Postel, che sogna una Chiesa mistica e universale di cui tutti gli uomini possano essere membri[35].

Bibliander prende le distanze dall'ortodossia rigorista dei Riformatori e prosegue per la sua strada nella linea di una 'storia delle religioni', già inaugurata dai primi umanisti. Nel 1548 pubblica un trattato sulle lingue e le letterature, nel quale è manifesto l'influsso di Postel[36]. L'autore insiste sul legame stretto esistente tra la religione e la lingua parlata; e riassume in dieci articoli i punti di concordanza tra i popoli di religioni diverse. Scopre un ampio consenso tra cristiani, ebrei e musulmani: tre rivelazioni, tre libri sacri. Un'opera di Bibliander, rimasta manoscritta, inizia col saluto: «A tutti

[34] V. SEGESVARY, *L'Islam*, cit., 125-145.

[35] *Ibid.*, 239-245.

[36] BIBLIANDER, *De ratione communi omnium linguarum et literarum commentarius*, Zürich 1548. Con questo lavoro l'autore si presenta come un precursore di Max Müller, che mostrerà l'importanza dell'espressione linguistica del pensiero religioso.

i cristiani, ebrei e maomettani musulmani la grazia, la pace e una molteplice salvezza in nome di Dio nostro Signore»[37].

III. I cattolici e i musulmani

1. *L'islam e i primi orientalisti cristiani*

Guglielmo Postel viene abitualmente considerato l'iniziatore dell'orientalismo cristiano. Non bisogna tuttavia dimenticare l'opera pionieristica di Raimondo Lullo e degli umanisti, con i loro saggi di traduzione del *Corano*, i loro incontri con i musulmani, la creazione delle cattedre di ebraico e di arabo: un grande lavoro organizzato dalla Chiesa al fine di comprendere la religione del Profeta, e nel quale le università hanno svolto un ruolo importante. Nicola Clénard, professore di ebraico a Lovanio, impara anche l'arabo e si reca in Spagna e in Portogallo, dove impara a leggere il *Corano* e la *Sunna* nel testo originale. Infine, nonostante gli ostacoli frappostigli dall'Inquisizione, parte per l'Africa, nel 1540, e discute di teologia con i Mori[38]. Ludovico Marracci, nato a Lucca nel 1612, dedica una parte importante della sua vita allo studio dell'islam. Nel 1691 e nel 1698 pubblica una traduzione del libro sacro dell'islam e una confutazione sistematica delle dottrine musulmane. La visione medievale dell'opera di Maometto vi è più che manifesta, ma la documentazione è davvero nuova: Marracci cerca le fonti del pensiero religioso dell'islam[39].

Nel 1684, Michel Nau, missionario gesuita del Levante, scrive un'opera importante al fine di comparare la religione cristiana con le credenze musulmane alla luce del *Corano*[40]. In questa stessa epoca compaiono i lavori di Richard Simon (1638-1712), il fondatore della critica biblica, che pure si interessa all'islam[41]. Nel 1678 Simon pubblica l'*Histoire critique du Vieux*

[37] *De monarchia totius orbis suprema legitima et sempiterna*, ms. Zürich, quot. Car I/92 fol. 1/V; si veda SEGESVARY, *L'Islam*, cit., 245-254. Su Bibliander e Postel si veda anche Y. MOUBARAC, *Recherches*, cit., 23-58.

[38] Y. MOUBARAC, *Recherches*, cit., 135-136; V. CHAUVIN, *Etude sur la vie et les travaux de Nicolas Clénard*, Bruxelles 1899; H. DE VOCHT, *History of the Foundation and the Rise of the Collegium Trilingue Lovaniense 1517-1550*, 4 voll., Louvain 1951-1955.

[39] Y. MOUBARAC, *Recherches*, cit., 136-143.

[40] M. NAU, *L'état présent de la religion mahométane*, 2 voll., Paris 1684.

[41] A. MOLIEN, *Simon Richard*, in DThC 14 (1941) 2094-2118; J. STEINMANN, *Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique*, Bruges-Paris 1959; Y. MOUBARAC, *Recherches*, cit., 144-176.

Testament, seguita, nel 1689, dalla *Histoire critique du Nouveau Testament*. Nel 1684, sotto il nome di Moni, fa apparire la *Histoire critique de la créance et des coutumes des nations du Levant*, dove dedica un lungo capitolo all'islam; segno di una grande controversia tra l'autore e il Grande Arnauld, che lo aveva accusato di giudicare troppo favorevolmente l'islam e di spingere all'indifferentismo religioso.

Simon nota anzitutto come Maometto abbia introdotto nella religione una gran dose di ebraismo. E nel corso dell'opera insiste sulle credenze parallele esistenti tra i tre monoteismi: Dio, la trascendenza di Dio, la fede in Dio, gli angeli, la morale. Egli fa osservare che i turchi onorano Gesù, anche se non lo riconoscono come Figlio di Dio. In definitiva, l'islam gli si presenta come una mescolanza di ebraismo e cristianesimo. Una parte delle informazioni gli provengono dallo storico Pococke, che ha pubblicato a Oxford, nel 1650, un'opera che fa data: lo *Specimen historiae Arabum*, la prima *summa* sulle differenti religioni degli antichi arabi. Arnauld qualifica il lavoro di Simon come opera «di un empio e falso profeta». La risposta di Simon non si fa aspettare. Egli proclama che bisogna evitare di caricare di ingiurie il fondatore dell'islam. Egli mostra come, per capire le religioni ebraica, cristiana e musulmana si debba ritornare alle fonti, ai testi sacri originali, ed è preoccupato di una «riunione delle religioni», soprattutto come incontro dei tre grandi monoteismi. Considera con grande simpatia sia l'ebraismo che l'islam, e riversa su quest'ultimo una parte della sua simpatia per l'ebraismo.

L'orientalismo cristiano non si limita ai lavori redatti nei paesi europei, essendo presente anche nei paesi di missione. Nel 1580, il gesuita Rodolfo Acquaviva dimora per tre anni presso l'imperatore Akbar, in India. Gerolamo Xavier, che vi dirige una missione nel 1598, segue l'imperatore musulmano ad Agra. Sia a Lahore che ad Agra si instaura un vero dialogo islamo-cristiano. Grazie ai buoni rapporti con l'imperatore, Gerolamo Xavier può mettere piede nell'impero moghol, e portare i dignitari a interessarsi del cristianesimo e a studi comparati tra la religione di Cristo e quella di Maometto[42]. Nel Levante, le missioni francesi non esitano a impegnarsi nel dialogo fin dal secolo XVII. L'opera delle missioni sarà particolarmente positiva in tal senso nel secolo XIX[43].

[42] Y. MOUBARAC, *op. cit.*, 209-226.

[43] B. DE VAULX, *L'éveil missionnaire de la France au Levant*, in *Histoire des Missions* II, cit., 89-97; G. ZANANIRI, *L'Eglise*, cit., 255-271.

2. L'Europa dell'illuminismo e del colonialismo

Nella sua apologetica, Pascal (1623-1662) accorda spazio anche all'islam[44]. Egli si pone l'interrogativo se Maometto sia stato davvero un uomo di Dio. E risponde negativamente, in quanto Maometto, a suo avviso, è privo di ogni autorità e è ridicolo. Gli mancano anche i miracoli e i segni profetici. Pascal vede in Maometto il contrario di Cristo. Nel 1697, nella prima edizione del suo *Dictionnaire Critique*, Pierre Bayle presenta una biografia oggettiva di Maometto, e nelle edizioni seguenti la rimaneggia in base alle nuove acquisizioni. Sottolinea anche la tolleranza dell'impero ottomano, che ha accolto gli esiliati dell'Europa intollerante. Si scivola verso le posizioni deiste dell'illuminismo, che ammira nella religione musulmana l'assenza di dogmi opposti alla ragione. In questa linea Voltaire, contrariamente a Pascal, ammira la civiltà musulmana mentre detesta l'ebraismo. Lo *Zeitgeist* dell'illuminismo influisce, alla fine, anche sugli specialisti. Il secolo XVIII guarda all'Oriente musulmano con occhi comprensivi: schiavitù più moderata, liberalismo sessuale. L'intero movimento dell'*Aufklärung* si compiace dell'esotismo orientale. Quando, nel secolo XIX, si va attuando la colonizzazione di molti paesi musulmani, assistiamo a tre orientamenti diversi: quello dell'imperialismo utilitario, sprezzante di ogni altra civiltà; quello dell'esotismo romantico, incantato davanti alla magia dell'Oriente; e quello della seconda tappa dell'orientalismo, impegnato in ricerche sempre più specializzate. Queste varie prospettive dell'Europa illuminista e colonialista esulano tuttavia dalla nostra ricerca[45].

3. L'islam e l'economia della salvezza: John Henry Newman (1801-1890)

Dovremo tornare anche in seguito sulla dottrina di Newman circa l'in-

[44] L. BRUNSCHVICG, *Pascal, Pensées et opuscules*, Paris 1897; i testi della sezione IX riguardano l'islam; Y. MOUBARAC, *Recherches*, cit., 59-62.

[45] N. DANIEL, *Islam and the West*, cit., 271-307 e *Islam. La riflessione cristiana in Occidente dall'origine fino al 1914*, in *Concilium* 6/1976, 27-40; R.W. SOUTHERN, *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge Mass., 1962; Y. MOUBARAC, *Recherches*, cit., descrive l'atteggiamento dell'anglicano Ch. Forster (253-279), di Voltaire e Napoleone (59-81); M. RODINSON, *La fascination de l'Islam*, cit. [trad. it. cit.] presenta precisazioni utili sull'atteggiamento dell'età dell'illuminismo (68-75) e sul secolo XIX, con il suo gusto per l'esotismo e bisogno di imperialismo (76-94). Questi autori citano la bibliografia in questo settore. Si veda anche H. DJAÏT, *L'Europe et l'Islam*, Paris 1978 e B. LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Paris 1984 [trad. it., *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Mondadori, Milano 1983]. Per il campo della ricerca orientalista, si possono consultare due opere: J. WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, den Haag-Paris 1962, e E.W. SAÏD, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris 1978.

contro tra le religioni. Newman è certamente uno dei grandi pensatori del secolo XIX. Qui ci limiteremo alle sue posizioni per quanto riguarda i due monoteismi in rapporto al cristianesimo[46]. Per comprendere la sua posizione giova aver presente il suo 'platonismo cristiano', attinto a Clemente Alessandrino e Origene. In simile visione della storia umana, Newman situa la rivelazione di Dio all'umanità e la sua misteriosa azione salvifica. Per Newman, tutta la storia umana costituisce un processo pedagogico di Dio, che si rivela all'uomo allo scopo di realizzare con l'uomo una comunione sempre più stretta. In quest'ottica il cristianesimo costituisce il vertice della manifestazione del divino nella storia. È pienezza e compimento. Alla luce di questa dottrina Newman situa l'economia ebraica della salvezza tra il paganesimo e il cristianesimo, come economia caratterizzata dai due dati essenziali del profetismo e della rivelazione divina. La legge data da Dio a Mosè è una legge divina, che raggiunge la sua pienezza nell'economia cristiana. La diversità tra le due economie è quella che esiste tra la promessa e il compimento. Ebraismo e cristianesimo sono due fasi di una medesima rivelazione divina. Lo sviluppo si realizza secondo il principio stesso dell'economia: la legge di Mosè è già la Legge, ma solo in Cristo riceve compimento e pienezza[47].

Sulla base di questa posizione, riguardante l'economia della salvezza come legata alla storia umana della rivelazione divina, possiamo capire meglio lo sguardo che Newman getta sull'islam[48]. Posta la distinzione tra la religione musulmana e i turchi che la trasmettono, la fede islamica costituisce per lui un grande progresso rispetto al paganesimo, in quanto quest'ultimo non riconosce alcun giudice supremo immutabile e alcuna rivelazione intelligibile. Fa però rilevare che le dottrine sull'esistenza di un Dio unico, sulla rivelazione divina e sulla fedeltà alle promesse, sull'immutabilità della legge morale, sulla certezza della retribuzione nell'aldilà sono dottrine che Maometto ha attinto alla rivelazione ebraico-cristiana. Quanto ai turchi, hanno esercitato sull'islam un influsso nefasto, diventando una piaga per la

[46] Per una visione globale dell'opera di Newman e del suo pensiero si può vedere: H. TRISTAM, F. BACCHUS, *Newman (John Henry)*, in DThC II (1931) 327-398; B. DUPUY, *Newman (John Henry)*, in *Encycl. Univers.* XII (1985) 1225-1227; J.H. WALGRAVE, *Newman (John Henry)*, in *Encycl. of Rel.* 1987, 386-390. Si veda il nostro cap. XVI.

[47] E. ENDER, *Die jüdische Offenbarung als Ergänzung und Verheissung*, in *Heilsökonomie und Rechtfertigung. Eine Untersuchung über die Heilsfrage bei John Henry Newman*, Essen 1972, 141-146.

[48] J.H. NEWMAN, *Lectures of the History of the Turks in its relation to Christianity*, Dublin-London 1854; Y. MOUBARAC, *op. cit.*, 280-289.

Chiesa. Newman tende a identificare l'islam con l'impero turco, a contrapporre la 'civiltà cristiana' alla 'barbarie asiatica'. Per lui l'islam turco è un mistero di iniquità: un giudizio certamente severo agli occhi della storia, non tanto per l'islam quanto per il popolo che lo ha portato dall'Asia in Europa.

Conclusioni

Gli inizi dell'èra moderna recano l'impronta di grandi sconvolgimenti politici, etno-geografici, sociali, culturali, religiosi. Il sogno dell'unità, coltivato dalla cristianità medievale, è finito. I cristiani si trovano di fronte a nuovi mondi e a cambiamenti profondi nel mondo antico. La missione cristiana si lancia all'avventura in America, in Asia, in Africa. In questa nuova ottica, abbiamo cercato di rispondere all'interrogativo sulla posizione dei cristiani davanti alle altre due religioni abramitiche, l'ebraismo e l'islam.

Il problema ebraico è entrato nel campo politico e la situazione di Israele varia da un paese all'altro. Espulsi dalla Spagna, dalla Francia e dall'Inghilterra, gli ebrei vivono regolarmente in Italia, sono come a casa loro in Polonia e partecipano attivamente alla vita economica in Germania, dove nascono anche gli 'ebrei di corte'. Il secolo dell'illuminismo prepara una nuova concezione politica, che annuncia l'emancipazione del mondo ebraico, diventata realtà nel secolo XIX. Il mondo musulmano, ormai esaurite le proprie conquiste territoriali, cade nel Vicino Oriente sotto il dominio degli ottomani, mentre inaugura in India un'èra di prosperità con i Moghol.

Gli umanisti del Rinascimento gettano uno sguardo nuovo sulle religioni dell'umanità. Alla luce del platonismo, l'idea di un'armonia universale domina le due nozioni fondamentali dell'umanesimo, quella dell'*universitas* e quella dell'*humanitas*. Le due correnti che si vanno imponendo sono quella di Nicola di Cusa, che vede la concordia tra gli uomini nell'ottica del mistero dell'Incarnazione, e quella di Jean Bodin, che la fonda sulla religione naturale, ricuperata poi dal deismo illuminista. Gli umanisti si interessano alla letteratura ebraica e al libro sacro dell'islam, che si comincia a studiare direttamente; strappano così sia il *Talmud* che il *Corano* dalle mani degli inquisitori e si vanno abbozzando nei secoli XV e XVI le prime forme di dialogo ebraico-cristiano e islamo-cristiano.

I Riformatori non hanno una posizione comune: favorevole agli ebrei e ai musulmani all'inizio della sua carriera di riformatore, Lutero si volge presto contro di loro: lancia invettive contro gli ebrei e vede nell'islam l'Anti-

cristo. A Zurigo, Zwingli tiene un atteggiamento di grande moderazione, sotto l'influsso del suo maestro Erasmo. Il suo successore Bibliander, pur non mancando di criticare il monoteismo musulmano nel suo rifiuto della Trinità, ammira l'organizzazione sociale dell'islam e si accosta all'idea di concordia universale delle religioni già auspicata da Nicola di Cusa. Fra i tre monoteismi intravede linee di consenso assai estese.

Da parte cattolica perdura la controversia sul significato dell'Antico Testamento. Gli ebrei convertiti al cristianesimo si mostrano aggressivi nei confronti della letteratura talmudica, mentre i cattolici di nascita si accontentano di proseguire nella scia dell'antica discussione, rimasta immutata, su profezia e realizzazione, Trinità e Incarnazione, vita e morte del Messia, valore dei riti ebraici. La Chiesa è interessata all'islam e i primi orientalisti cristiani si impegnano nel lavoro di traduzione e commento del *Corano*, che pure trova posto nei saggi di critica biblica di Richard Simon. L'Europa impiega non poco tempo a conoscere l'islam. Nel secolo XIX, Newman apre una nuova strada. Grande conoscitore del platonismo dei Padri greci, grazie alla dottrina sull'economia della salvezza di Dio presente nel cuore dell'umanità e nella storia, Newman situa i monoteismi abramitici nella linea della rivelazione e della salvezza: l'ebraismo è annuncio, il cristianesimo è compimento, l'islam è una copia tardiva della rivelazione ebraico-cristiana. Il secolo XIX è anche un secolo di presenza delle missioni cattoliche in terra islamica. Si creano scuole, ospedali, dispensari nel Levante e nell'Africa musulmana.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Cristiani ed ebrei

Si veda la bibliografia del capitolo XII. Inoltre:

S.W. BARON, *A Social and Religious History of the Jews*, 18 voll., Columbia Univ. Press, New York 1952-1980[2].

M. BUBER, *Erzählungen der Chassidim*, Manesse Verlag, Zürich 1949 [trad. it., *I racconti dei Chassidim*, a cura di G. Bemporad, introduzione di F. Jesi, Garzanti, Milano 1979].

Cahiers de Fanjeaux, 12, *Juifs et judaïsme de Languedoc*, Privat, Toulouse 1977.

J. DANIÉLOU, A. CHOURAQUI, *Les Juifs. Verse et controverse*, 1, Beauchesne, Paris 1966.

Enciclopedia delle religioni, diretta da M. Eliade. Edizione tematica europea, vol. 6, *Ebraismo*, Jaca Book, Milano 2003.

I. EPSTEIN, *Judaism. A Historical Presentation*, Penguin Books, Harmondsworth 1960 [trad. it., *Il Giudaismo. Studio storico*, a cura di V. Di Giuro, Feltrinelli, Milano 1982].
E.H. FLANNERY, *The Anguish of the Jews. Twenty-three Centuries of Antisemitism*, prefazione di J.M. Oesterreicher, Macmillian, New York 1965.
K. HRUBY, *Giudaismo dopo 70*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000[3], 833-840.
P.E. LAPIDE, *Rom und die Juden*, Herder, Freiburg//B. 1967.
B. LEWIS, *Semites and Anti-Semites. An Inquiry into Conflict and Prejudice*, Norton, New York 1986 [trad. it., *Semiti e antisemiti*, a cura di L. De Ruggiero, Rizzoli, Milano 2003[2]].
F. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, Kösel, München 1979 [trad. it., *Il popolo della promessa*, Città Nuova, Roma 1982].
V. NIKIPROWETZKY (a cura di), *De l'antijudaïsme antique à l'antisémitisme contemporain*, Presses Univ., Lille 1979.
L. POLIAKOV, *Histoire de l'antisémitisme. De Mahomet aux Marranes*, Calmann-Lévy, Paris 1961 [trad. it., *Storia dell'antisemitismo. Da Maometto ai Marrani*, La Nuova Italia, Firenze 1984].
ID., *Histoire de l'antisémitisme. De Voltaire à Wagner*, Calmann-Lévy, Paris 1968; nuova ed. in 2 voll., Calmann-Lévy, Paris 1981 (citiamo da questa edizione) [trad. it., *Storia dell'antisemitismo 3, Da Voltaire a Wagner*, La Nuova Italia, Firenze 1976].
ID., *Pour Léon Poliakov. Le racisme, mythes et sciences*, a cura di M. Olender, Complexe, Paris 1981.
K.H. RENGSTORF, S. VON KORTZFLEISCH, *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden*, 2 voll., Klett, Stuttgart 1968-1970.
G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, Calmann-Lévy, Paris 1974.
F. SECRET, *Les kabbalistes chrétiens de la Renaissance*, Dunod, Paris 1964 [trad. it., *I cabbalisti cristiani del Rinascimento*, a cura di P.L. Zoccatelli, Arkeios, Roma 2001].
P. SORLIN, *L'antisémitisme allemand*, Flammarion, Paris 1969 [trad. it., *L'antisemitismo tedesco*, Mursia, Milano 1970].
G. VAJDA, *Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée du Moyen Age*, Mouton, Paris-den Haag 1962.
Y.H. YERUSHALMI, *Zakhot. Histoire juive et mémoire juive*, Paris 1984 [trad. it., *Zakhot. Storia ebraica e memoria ebraica*, Pratiche, Parma 1983].

Cristiani e musulmani

Si veda la bibliografia del capitolo X e tutta la bibliografia di *Islamochristiana*, voll. 1-30, 1975-2005, vol. 31, Index, Pont. Ist. St. Arabi, Roma. Inoltre:
M. ARKOUN, M. BORRMANS, *Islam. Religione e società*, a cura di M. Arosio, ERI, Torino 1980.

A. BAUSANI, *L'Islam*, Garzanti, Milano 1980.
E. BINET, R. CHENU (a cura di), *La liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Éditions du Cerf, Paris 1981.
M. BORRMANS, *Islam, Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000[3], 1039-1043.
ID., *Jésus et les musulmans d'aujourd'hui*, Desclée de Brouwer, Paris 1996 [trad. it., *Gesú Cristo e i musulmani del XX secolo. Testi coranici, catechismi, commentari, scrittori e poeti musulmani di fronte a Gesù*, a cura di S. Jellici Formilan, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000].
Cristiani e musulmani, in *Concilium* 6/1976.
N. DANIEL, *Islam and the West, The Making of an Image*, University Press, Edinburgh 1960, 1980[4].
H. DJAÏT, *L'Europe et l'Islam*, Éditions du Seuil, Paris 1974.
J. DORÉ (a cura di), *Christianisme, judaïsme et islam. Fidelité et ouverture*, Cerf, Paris 1999.
Enciclopedia delle religioni, diretta da M. Eliade. Edizione tematica europea, vol. 8, *Islam*, Jaca Book, Milano 2003.
L. GARDET, *Regards chrétiens sur l'Islam*, Desclées de Brouwer, Paris 1986 [trad. it., *L'islam e i cristiani. Convergenze e differenze*, Città Nuova, Roma 1988].
B. LEWIS, *Comment l'Islam a découvert l'Europe*, Le découverte, Paris 1984 [trad. it., *Europa barbara e infedele. I musulmani alla scoperta dell'Europa*, Mondadori, Milano 1983].
G. MONNOT, *Islam et religions*, Maisonneuve et Larose, Paris 1986.
W. MONTGOMERY WATT, *Islam and Christianity Today*, Routledge, London 1983.
Id., *Muslim-Christian Encounter. Perception and Misperception*, Routledge, London, 1991.
Y. MOUBARAC, *Recherches sur la pensée chrétienne et l'islam dans les temps modernes et à l'époque contemporaine*, Université Libanaise, Beyrouth 1977.
J. RAMADAN, *Aux sources du renouveau musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Bana. Un siècle de réformisme islamique*, Bayard, Paris 1998 [trad. it., *Il riformismo islamico. Un secolo di rinnovamento musulmano*, a cura di A. Fazio, N. Beghidja, Città Aperta, Troina 2004].
M. RODINSON, *La fascination de l'Islam*, Maspero, Paris 1982 [trad. it., *Il fascino dell'Islam*, Dedalo, Bari 1988].
E. SAÏD, *L'orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Éditions du Seuil, Paris 1980.
V. SEGESVARY, *L'Islam et la Réforme*, Éditions Age d'homme, Lausanne 1978 (bibl., 273-296).
D. e J. SOURDEL, *La civilisation de l'islam classique*, Arthaud, Paris 1968.
J.J. WAARDENBURG, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, Mouton, Paris-den Haag 1962.
ID., *Islamisch-Christliche Beziehungen*, Oros-Verlag, Altenberg 1993.
G. ZANANIRI, *L'Eglise et l'Islam*, Spes, Paris 1969.

Capitolo sedicesimo
I CRISTIANI E IL PATRIMONIO RELIGIOSO DELL'UMANITÀ. POSIZIONI E DISCUSSIONI NEL CORSO DEL SECOLO XIX

Durante il secolo XV, l'Occidente aveva spostato all'indietro, nello spazio e nel tempo, le frontiere culturali e religiose dell'umanità: con la scoperta dei nuovi mondi americani e africani; con la scoperta delle grandi religioni asiatiche; con la scoperta del platonismo e del mondo antico greco e romano. Il secolo XIX allarga a sua volta, in misura spettacolare, gli orizzonti della prospettiva religiosa. La scoperta dell'*Avesta* da parte di Anquetil-Duperron, nel 1762, e i lavori di Eugène Burnouf (1801-1852) fanno conoscere Zaratustra e la tradizione mazdaica. Nel 1730 e 1732 il gesuita Jean Calmette ritrova i quattro libri dei *Veda*. Nel 1784, William Jones annuncia i primi grandi lavori di indianismo, cui si dedicano molti studiosi delle università occidentali e varie 'società asiatiche' che raggruppano ricercatori di grandi paesi europei. Nel corso del secolo XIX, l'induismo e il buddismo si manifestano come due grandi riflessioni storiche. Decifrando i geroglifici nel 1822, Jean François Champollion rende la parola a migliaia di documenti e di testi muti da millenni: l'Egitto faraonico e la sua religione si aprono a nuove scoperte.

Nel 1841 il console francese Botta dà inizio agli scavi di Ninive, aprendo la via di accesso ai mondi sumerico, accadico, babilonese e assiro. L'assirologia diventa una grande disciplina orientalista che consegna al mondo dei dotti i segreti di millenni di vita religiosa in Mesopotamia, una delle grandi culle della civiltà. Le scoperte che si vanno succedendo nel Vicino Oriente permettono di evidenziare la configurazione religiosa e culturale della «Mezzaluna fertile». Agli inizi del secolo XX Hattusa, l'antica capitale hittita, riconsegna una biblioteca di trentamila tavolette, un vero

deposito degli archivi anatolici, semitici ed egiziani della prima metà del II millennio a.C. Nel corso del secolo XIX anche la sinologia prende il dovuto posto nel vasto movimento scientifico, stimolato dall'apertura di due nuovi campi: quello della preistoria, che apre l'accesso ai primi segreti dell'uomo arcaico scomparso da molti millenni, e quello dell'etnologia religiosa, che interroga l'uomo arcaico, sempre vivo grazie alle tradizioni dei popoli privi di scrittura.

Questo vasto movimento scientifico fa del secolo XIX un secolo di primaria importanza nel panorama culturale e religioso. Per far fronte alle ricerche, sempre più approfondite, su questo immenso patrimonio religioso dell'umanità, l'Occidente crea, nell'ultimo quarto del secolo, le cattedre di 'storia delle religioni' con periodici, collane e nuove istituzioni di ricerca scientifica nel campo religioso[1].

I. La religione alla luce delle ideologie

Nel quadro del presente volume non possiamo procedere a un'analisi delle varie correnti filosofiche e ideologiche che hanno influenzato la ricerca del secolo XIX nel campo dello studio delle religioni. Ci limiteremo a qualche ragguaglio sulle correnti animate da ideologie riduttive[2].

1. *La corrente positivista*

Auguste Comte (1798-1857) è il creatore del positivismo sociologico. Nel suo *Cours de philosophie positive* rifiuta qualsiasi Assoluto: l'unica esperienza valida è quella dei sensi[3]. Nel 1845 concepisce l'idea di dare alla

[1] Per lo studio della storia delle religioni nel corso del secolo XIX si possono consultare tre periodici: *Rev. de l'Histoire des religions*, nata a Parigi nel 1880; *Le Muséon*, nato a Lovanio nel 1881; *Rev. des religions*, voll. I-VIII, Paris 1889-1896, fusasi con il *Muséon* dal 1897 al 1900, data in cui ha cessato le pubblicazioni.

[2] Indichiamo alcune opere utili per lo studio delle ideologie: H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions* I, *Son histoire dans le monde occidental*, Paris 1929[3] e P.W. Schmidt, *Origine et évolution de la religion*, Paris 1931[9]. Queste due opere restano utilissime; P. Ortegat, *Philosophie de la religion, Synthèse critique...*, 2 voll., Louvain-Paris 1948; Fr. Châtelet, G. Mairet (edd.), *Les idéologies*, 3 voll., Paris 1978, 1981[2] [trad. it., *Storia delle ideologie*, Rizzoli, Milano 1978]; G. Gusdorf, *Fondements du savoir romantique*, Paris 1982; *Du néant à Dieu dans le savoir romantique*, Paris 1983.

[3] L. Lévy-Bruhl, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris 1900; H. Gouhier, *La vie d'Auguste Comte*, Paris 1931; 1965[2]; P. Arbousse-Bastide, *La doctrine de l'éducation univer-*

filosofia positiva una veste di religione. A suo modo riprende la teoria di Vico sui *tre stadi*, che situa nell'ottica di una legge fondamentale della dinamica sociale. Lo stadio *teologico* è l'epoca nel corso della quale lo spirito umano inventa esseri fittizi, al fine di spiegare i fenomeni per mezzo dell'intervento di esseri misteriosi e soprannaturali. Comte vi distingue tre fasi: quella feticista, quella politeista e quella monoteista. Nel corso della tappa feticista, l'uomo attribuisce ai corpi naturali delle proprietà e virtù straordinarie: nascono così la magia, l'astrologia, il sacerdozio e i riti. Durante la tappa politeista, questi esseri si moltiplicano, sia per generazione spontanea che per diffusione. La tappa monoteista segna l'inizio del declino di questo primo stadio del pensiero umano. Lo stadio *metafisico* segna il passaggio che conduce dalla 'teologia snervata' verso lo stadio scientifico. Al posto degli esseri divini nascosti sotto i fatti l'uomo pone delle entità, delle cause prime. Comte situa questo stadio dal secolo XIII alla fine del secolo XVIII.

Il terzo stadio, quello *positivo*, ha inizio con la Rivoluzione francese e con la nascita dell'uomo scientifico. Mediante l'osservazione del reale, l'uomo arriva allo stadio normale del pensiero. Rinunciando a occuparsi dell'Assoluto e di quanto concerne le cause prime, l'umanità arriva a una filosofia positiva, ricercata nella legge sperimentale del suo sviluppo. Nel 1852 Comte dà al suo trattato *Système de politique positive* il sottotitolo *Traité de sociologie instituant la religion de l'humanité*. È religioso tutto ciò che conferma l'unità dell'uomo e della società. Simile religione positiva consiste nel conoscere, amare e servire l'umanità, come sintesi filosofica, morale e tecnica. Al credo delle religioni si deve sostituire il credo dei dotti, in quanto Dio è totalmente estraneo all'uomo. È l'umanità il grande Essere da mettere al posto di Dio. Il culto che questa religione deve avere è quello dei grandi uomini. Il suo sacerdozio, tecnocratico, ha il compito di fondare e diffondere un socialismo morale. Suo complemento effettivo è la venerazione dell'uomo e il culto dell'umanità. Siamo alle radici del pensiero di Emile Durkheim [4].

selle dans la philosophie d'Auguste Comte comme principe d'unité systematique et fondement de l'organisation spirituelle du monde, 2 voll., Paris 1957; P. ARNAUD, *Le Nouveau Dieu. Préliminaires à la politique positive*, Paris 1973.

[4] S. LUKES, *Emile Durkheim, his Life and Work. A historical and critical Study*, London 1973; V. KARADY, *Emile Durkheim. Textes*, 3 voll., Minuit, Paris 1975. ID., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1912 [trad. it., *Le forme elementari della vita religiosa*, Ed. di Comunità, Milano 1982^{3}]: è l'opera fondamentale di Durkheim sulla religione e sulla storia delle religioni, in un'ottica del sacro totalmente orizzontale ispirata da Comte; J.A. PRADÈS, *Persistance et métamorphose du sacré*, Paris 1987.

Herbert Spencer (1820-1903) fa dell'evoluzione la base del positivismo. L'intero pensiero del filosofo inglese è legato all'ideologia del progresso, su cui fonda il divenire storico[5]. Dalla fisica meccanicistica Spencer passa alla metafisica e alla sociologia. L'evoluzione si applica a qualsiasi forma di esistenza. Per Spencer l'idea religiosa si forma per via di dissociazioni progressive: un postulato che fa pensare a un ateismo primitivo. La nozione del divino appare al momento in cui lo spirito umano concepisce una forza ultima e misteriosa, della quale i fenomeni sono le manifestazioni. Fonte primaria di ogni religione sarebbe il culto degli antenati e il culto dei morti. Appunto questo culto darebbe origine alle immagini divine e all'intero simbolismo religioso. Erette sulle tombe, le immagini dei morti hanno finito per entrare nei templi. Questa forma di positivismo evoluzionistico ha preso il nome di 'manismo religioso'.

Albrecht Ritschl (1822-1889) è il fondatore del positivismo religioso[6]. Sotto l'influsso di Kant e di Schleiermacher, il suo pensiero accentua l'importanza del sentimento religioso. Fideista, Ritschl ritiene che la conoscenza religiosa debba comandare la conoscenza scientifica. Nella religione egli mette in rilievo la relazione tra l'uomo e il mondo: se l'uomo afferma Dio, è perché vede in lui qualcosa di utile per la propria superiorità sul mondo. Unendo insieme le due vie della teologia biblica e della filosofia della religione, Ritschl orienta la riflessione sul Regno di Dio nel senso della beneficenza, della moralità e di una pietà sociologica. Il suo pensiero influenzerà Auguste Sabatier (1839-1901), che insisterà sull'ispirazione mistica presente nel cuore di tutte le religioni[7], le quali hanno appunto il compito di interpretare in modo mistico gli eventi e di dedurne la pietà. Questa corrente positivista-religiosa entrerà nel cristianesimo prendendo il nome di *modernismo*[8].

2. La corrente del materialismo ateo

Discepolo di Hegel, Ludwig Feuerbach (1804-1872) rimprovera al maestro un idealismo che ignora il reale. Rompendo con il mondo religioso e

[5] E. DIACONIDE, *Etude critique sur la sociologie de Herbert Spencer*, Paris 1938; J. SEGUY, *Herbert Spencer ou l'évolution des formes religieuses*, in *Archives soc. des religions*, 27 (1969) 29-35; si veda anche A. LALANDE, *Les illusions évolutionnistes*, Paris 1930.

[6] D.W. LOTZ, *Ritschl (Albrecht)*, in *The Encyclopaedia of Relig.* XII, New York 1987, 403-405.

[7] A. SABATIER, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris 1903.

[8] E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai 1962 [trad. it., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967]; CL. TRESMONTANT, *La crise moderniste*, Paris 1979 (bibl.); A. BOLAND, *Le modernisme*, Paris 1980.

con ogni idea di religione personale, Feuerbach proclama la necessità di una religione della specie: «Il significato degli atti per l'umanità dà un senso permanente alla condizione umana» [9]. Come discepolo di Bayle, spoglia la religione di ogni trascendenza divina, aprendo la via della secolarizzazione. Feuerbach scopre una nuova divinità: la natura. Esalta l'uomo quale sovrano dell'universo e proclama la morte di Dio. La religione è la presa di coscienza, da parte dell'uomo, di se stesso. Il progresso storico delle religioni sta nel fatto che esse considerano come soggettivo e umano quanto un tempo consideravano divino. L'ateismo fa parte dell'evoluzione dell'umanità; riduce l'essere divino alla coscienza umana, in quanto l'essere divino è l'uomo. Ci troviamo alle origini della dottrina che considera qualsiasi religione come 'alienazione'. Feuerbach trasforma il sacro, orientandolo non più verso il mondo divino ma verso l'uomo.

Karl Marx (1818-1883) costruisce una nuova teoria dell'alienazione religiosa[10]. Per emancipare l'uomo, bisogna liberarlo da ogni credenza religiosa. Marx traspone sul piano pratico la dottrina di Feuerbach. Egli ritiene che la religione sostenti un modo di esistenza intrinsecamente falso, non essendo altro che il sospiro della creatura schiacciata dall'infelicità: è dunque un semplice prodotto dell'uomo, che non ha nulla di nobile in quanto sottoprodotto. Facendo leva sui lavori di Strauss, di Bauer e di Feuerbach, Marx sostiene che la critica della religione deve ridare l'uomo a se stesso e trasformarsi in critica delle condizioni che la creano. Infatti la religione appartiene a quel periodo della storia nel quale l'uomo impotente si aliena nell'immaginario. Così Marx apre il campo alla ricerca sociologica sulla religione e sui suoi condizionamenti economici e sociali. Si presenta come il promotore di un materialismo storico che, attraverso le lotte di classe, rapporta l'intera storia e l'intero divenire dell'umanità allo sviluppo delle condizioni materiali. Un'ottica nella quale non resta più alcuno spazio per la religione.

[9] H. ARVON, *Feuerbach, sa vie, son oeuvre*, Paris 1914; *Ludwig Feuerbach ou la transformation du sacré*, Paris 1957; H. DE LUBAC, *Le drame de l'humanisme athée*, Paris 1945 [trad. it., *Il dramma dell'umanesimo ateo*, Morcelliana, Brescia 1982⁴]; F. GRÉGOIRE, *Aux sources de la pensée de Marx: Hegel, Feuerbach*, Louvain 1947; M. XHAUFFLAIRE, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*, Cerf, Paris 1970. Si veda anche S. MERCIER-JOSA, *Feuerbach, (Ludwig)*, in *Dict. Philos.* I (1984) 915-925 e H. ARVON, *Feuerbach (Ludwig)*, in *Encycl. Univer.* VII (1985) 921-923.

[10] K. MARX, *Sulla religione*, La Nuova Italia, Firenze 1980; *La questione ebraica*, Ed. Riuniti, Roma 1987; CH. WACKENHEIM, *La faillite de la religion d'après K. Marx*, Paris 1963; M. BERTRAND, *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Paris 1979. Si veda anche *Foi chrétienne et marxisme aujourd'hui*, pubblicato dal Segretariato per i non cristiani, Roma 1973.

II. L'APOLOGETICA TRADIZIONALISTA

Nel 1767, Nicolas Sylvestre Bergier (1718-1790) pubblica *L'origine des dieux du paganisme*, come opera di spiegazione allegorica della mitologia[11]. Nei vari lavori che continuano tale pubblicazione, si ricollega al deismo, alle dottrine di Rousseau e ai filosofi illuministi. Voltaire non tarda a reagire, col risultato che Bergier inaugura una vera lotta apologetica di difesa della rivelazione e dei dogmi cristiani. A suo avviso, la prima religione dell'umanità è stata frutto degli insegnamenti impartiti da Dio stesso all'uomo al momento della creazione. La religione è un dono di Dio. Non deriva quindi da ignoranza, né da una semplice contemplazione della natura, né dal timore o dai sacerdoti, né dai legislatori, ma da una rivelazione primitiva.

Uno dei capi della reazione contro la Rivoluzione francese, il visconte de Bonald, pubblica nel 1802 un trattato sulla *Législation primitive*[12]. L'autore cerca di dimostrare che l'uomo non è arrivato a inventarsi lui la parola. Il linguaggio gli è stato rivelato da Dio, mediante una rivelazione orale, che conteneva anche le grandi verità di ordine morale e religioso. Per mezzo del linguaggio tali verità si sono trasmesse di generazione in generazione. Ci troviamo quindi davanti a una rivelazione primitiva, trasmessa per via di tradizione. Alla tradizione orale, in continuo pericolo di alterarsi, Dio dà poi il completamento della tradizione scritta ebraica e cristiana. In materia di religione, il dato fondamentale è dunque la tradizione delle verità rivelate fin dalle origini.

I due primi volumi dell'*Essai sur l'indifférence en matière de religion* di Félicité de Lamennais (1782-1854) vengono accolti con entusiasmo[13]. Lamennais mostra gli arricchimenti progressivi dell'umanità, nel suo cammino

[11] N.S. BERGIER, *L'origine des dieux du paganisme*, 2 voll., Paris 1767-1774; *Traité historique et dogmatique de la vraie religion*, 12 voll., Paris 1780; *Dictionnaire théologique*, 3 voll., Paris 1778-1790; molti editori del secolo XIX e particolarmente MIGNE, *Encyclopédie théologique*, voll. 23-26, Paris 1850-1851; E. DUBLANCHY, *Bergier Nicolas-Sylvestre*, in DThC II (1905) 742-745.

[12] L.A. DE BONALD, *Oeuvres complètes*, Paris 1859; *Législation primitive considérée dans les derniers temps par les seules lumières de la raison*, Paris 1902; H. MOULINÉ, *De Bonald*, Paris 1915.

[13] F. DE LAMENNAIS, *Oeuvres complètes*, ed. critica con introd. e note di L. Le Guillou, 11 voll., rist. Slatkine, Genève 1980; *Correspondance générale*, testi riuniti, classificati e annotati da L. Le Guillou, 9 voll., A. Colin, Paris 1971-1981; FR. DUINE, *Lamennais, sa vie, ses idées, ses ouvrages*, Paris 1922; L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, Paris 1966; *Lamennais*, Paris 1969; *Lamennais, Felicité de*, in *Dict. Spir.* IX (1976) 150-156; J. LEBRUN, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*, Paris 1981 (bibl. critica).

verso Dio. Il cristianesimo ha le sue fonti nella tradizione precedente alla tradizione scritta dei due Testamenti, e i popoli pagani hanno conservato vari elementi di tale tradizione. La rivelazione cristiana si pone in termini di compimento. Prima di Gesù Cristo, tutti i popoli hanno conservato tracce della tradizione primitiva. Dopo Gesù Cristo, erede di tutte queste tradizioni è la Chiesa cattolica. Il cristianesimo era già in germinazione presso tutti i popoli e Dio è l'autore di questa rivelazione trasmessa lungo i secoli e attraverso le nazioni; e la conoscenza di un Dio unico, eterno, Padre di tutto ciò che esiste è esistita sin dalle origini. Contro Rousseau, Lamennais insiste sull'impotenza della ragione umana. Solo Dio è l'autore e il conservatore della rivelazione e della tradizione. E rivelazione e tradizione sono una questione di fatto, dimostrata dalla storia delle religioni, in quanto presso tutti i popoli ritroviamo una legge divina, la credenza nell'immortalità dell'anima e nell'eternità delle pene e delle ricompense, la caduta, l'attesa di un Salvatore.

Come si pone, allora, la questione della Salvezza? Come Rousseau, ma in senso inverso, Lamennais semplifica la risposta all'interrogativo. La salvezza non si ottiene affatto con la religione naturale, scoperta attraverso la ragione, bensì mediante la vera religione, che è rivelazione e tradizione provenienti da Dio e conservate da Dio. La salvezza dell'umanità non può avvenire se non all'interno di una storia soprannaturale, alla presenza di un Dio informatore e formatore. L'uomo ha sempre potuto conoscere quanto è necessario alla salvezza, e ciò che non ha potuto conoscere non è necessario alla salvezza. Patrimonio comune di tutti i popoli, la religione poggia sui tre punti basilari della rivelazione, della tradizione e dell'autorità divina. La dottrina tradizionalista di Lamennais si contrappone dunque radicalmente al razionalismo del secolo XVIII, accampando un'importante documentazione attinta alla storia delle religioni. Ma la maneggia in maniera troppo semplicistica, pretendendo che la rivelazione-tradizione delle origini comporti già i dogmi cristiani. Tra tutte le religioni esisterebbe una stretta parentela; anzi, in definitiva, non ci sarebbe che un'unica religione nel mondo, in quanto la religione primitiva e il cristianesimo non sono che una sola e medesima religione.

Impegnato nella polemica filosofica e religiosa e coinvolto nel torchio della lotta politica francese, Lamennais suscita vive opposizioni alle sue idee e alla sua *équipe*. La mancanza di critica nell'utilizzazione della documentazione attinta alla storia delle religioni, le imprecisioni nella formulazione del suo pensiero e dei suoi princìpi, le opposizioni suscitate dalla sua polemica viva e diretta, producono dapprima una messa in guardia e successivamente una condanna. Lamennais decide allora di rompere con la Chiesa: una rottura che sfortunatamente interrompe la sua riflessione sulla

presenza della Chiesa nel mondo e tra le altre religioni[14]. Nondimeno il movimento che ha suscitato resta vivo. L'apologetica si dedica allo studio dei culti pagani e della rivelazione primitiva[15]. Si profila l'abbozzo di un piano provvidenziale della salvezza realizzato da Dio. Gli apologisti ritengono le idee di Lamennais sulla rivelazione e la tradizione, ma non lo seguono nel suo rifiuto della ragione. Parlano del linguaggio della creazione che interpella l'uomo e della voce della coscienza come accoglienza sia della rivelazione che della ragione. Nel 1870 il Concilio Vaticano I prenderà posizione, proscrivendo sia il razionalismo, che tutto basa sulla ragione, sia il fideismo, che pretende di rifiutarla[16].

III. La storia comparata del cristianesimo e delle altre religioni: Max Müller (1823-1900)

Max Müller è il primo studioso del pensiero religioso che abbia veramente posto il problema del cristianesimo nell'ottica di una ricerca storica comparata[17]. Müller rifiuta l'ipotesi di una rivelazione primitiva alle origini delle varie religioni. Parimenti rigetta le concezioni filosofiche di Schleiermacher, Hegel, Comte e Feuerbach. Egli si dedica innanzitutto a evidenziare la coscienza religiosa dell'uomo, che gli permette di afferrare, comprendere e credere. In ogni religione si ha una presenza dell'Infinito, che l'uomo recepisce non come astrazione ma come Realtà. Sin dall'infanzia dell'umanità, l'uomo dispone della rettitudine dell'intelligenza e della ricchezza dell'immaginazione. Così Müller ha la convinzione che le tracce della sapienza divina si possono scoprire nella storia umana[18]. La storia delle religioni ci permette di tornare alle origini del pensiero umano. Il per-

[14] Si veda A. Fonck, *Lamennais (Félicité de)*, in DThC VIII (1925) 2473-2526: articolo ben documentato; P. Baron, *Lamennais (Félicité Robert de)*, in *Catholicisme* VI (1966) 1713-1723; L. Le Guillou, *La condamnation de Lamennais*, Paris 1982; *Actualité de Lamennais*, coll. Cerdic, Strasbourg 1981.

[15] A. Nicolas, *Etudes philosphiques sur le christianisme*, 4 voll, Paris 1842-44; 1885[26].

[16] Sull'apologetica durante il secolo XIX, si veda L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles. Essai historique*, Paris 1912, 1934[2], 443-503; R. Aubert, *Vatican I*, Paris 1964.

[17] Th. Achelis, *Max Müller und die vergleichende Religionswissenschaft*, Hamburg 1893; G. Müller (ed.), *The Life and Letters of Rt Hon. Friedrich Max Müller*, 2 voll., London 1902; J.H. Voigt, *Max Müller. The Man and his Ideas*, Calcutta 1967; H. Rau (ed.), *F. Max Müller. What he can teach us*, Bombay 1974.

[18] M. Müller, *Origine et développement de la religion étudiés à la lumière des religions de l'Inde*, trad. fr. di Darmesteter, Paris 1879.

corso segue il metodo del cacciatore indiano, che cerca, analizza e confronta le varie tracce. Come filologo, Max Müller annette grande importanza alla lingua e ritiene che si possa risalire alle prime manifestazioni del pensiero e del linguaggio. Quando si ha pensiero, si ha linguaggio, e dunque espressione del pensiero. Convinto di poter scoprire il patrimonio originario dell'uomo, Müller evidenzia a tale scopo cinque costanti che compaiono ovunque nello spazio e nel tempo: l'idea intuitiva di Dio; il sentimento di debolezza e di dipendenza dell'uomo; la credenza in una Provvidenza divina; la distinzione tra bene e male; la speranza in una vita migliore. Agli occhi del nostro autore, il testo di Agostino sulla vera religione presente nell'umanità già prima del cristianesimo (*Retract.* I, 13) diventa chiaro alla luce delle scoperte avvenute nella storia delle religioni.

Lo studio comparato si rivela indispensabile, in quanto permette di scoprire il legame che lega tra loro le differenti religioni sulle quali si edifica la città di Dio. Ad Auguste Comte, che pretende che la sociologia sia l'ultima scienza dell'inventiva umana, Müller risponde che solo la scienza delle religioni merita l'appellativo di scienza ultima, in quanto capace di cambiare l'aspetto del mondo e di comprendere la pienezza dei tempi. Lo storico di Oxford riprende anche il tema della preparazione evangelica proposto da Clemente e da Origene. Incaricato di tenere delle conferenze ai missionari anglicani, insiste sull'aspetto missiologico della ricerca comparata, che permette di scoprire elementi di verità in tutte le religioni del mondo, poiché tutte anelano al vero Dio. E insorge non solo contro i filosofi che pretendono di sostituire le religioni con la scienza positiva, ma anche contro quei teologi che vorrebbero limitare l'azione della Provvidenza al solo giudeo-cristianesimo, fino a rifiutare il nome stesso di religione alle credenze dell'antichità[19].

Nel 1858, Charles Hardwick di Cambridge pubblica un'opera su Cristo e gli altri maestri religiosi dell'umanità, dove le prove del cristianesimo evidenziano i parallelismi e le contrapposizioni tra il cristianesimo e le religioni antiche. Müller critica la posizione del collega, unicamente preoccupato di apologetica; e cerca di dimostrare il significato dell'incontro tra le religioni[20]. Insistendo sul valore delle religioni non cristiane, afferma che non si tratta di teorie inventate dagli uomini, ma di tradizioni sacre che fonda-

[19] Si veda M. MÜLLER, *Essays. Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft*, 2 voll., Leipzig 1879² e *Chips from a German Workshop*, 2 voll., London 1867.

[20] CH. HARDWICK, *Christ and other Masters*, 3 voll., Cambridge 1858; M. MÜLLER, *Essais sur l'histoire des religions*, trad. fr. di G. Harris, Paris 1872, 74-91.

no la fede di milioni di persone. Presso i saggi delle altre nazioni, anzi negli stessi culti degradati, dobbiamo dunque cercare la scintilla del fuoco celeste; e soprattutto dobbiamo evitare di servirci della storia delle religioni come di una 'batteria' apologetica. Agli occhi del professore di Oxford, nelle religioni non cristiane è presente una teologia della salvezza. Al collega di Cambridge spiega che le dottrine delle religioni pagane costituiscono il solo nutrimento spirituale messo da Dio alla portata di molti popoli. Con la conseguenza che si deve cominciare col comprendere le altre religioni, sia antiche che attuali. Müller sottolinea l'importanza della scienza delle religioni nella formazione dei missionari anglicani[21].

IV. Storia delle religioni e apologetica: Paul de Broglie (1834-1895)

Nella seconda metà del secolo XIX, la scienza delle religioni, ancora in formazione, vive situazioni differenti secondo i diversi paesi. In Inghilterra, Max Müller approfondisce lo studio comparato, mentre in Germania A. Harnack nega alla storia delle religioni il diritto di cittadinanza. L'Olanda trasforma le cattedre di teologia riformata in cattedre di una scienza religiosa molto liberale, con l'abbandono di ogni insistenza sui dogmi. La Francia sta vivendo una situazione particolare. Fondandosi sul movimento razionalista, l'autorità politica procede nella secolarizzazione della società. Indecisa e sottomessa a influenze diverse, la Chiesa, dopo aver condannato il movimento di Lamennais, mette in sordina le voci dell'apologetica tradizionalista. Per uscire da simile confusione, l'università cattolica di Parigi crea nel 1880 una cattedra di storia delle religioni, affidandola a Paul de Broglie, scienziato polivalente qualificato e insieme teologo[22].

Dopo aver pubblicato un'opera sul positivismo – nella quale, in nome delle scienze sperimentali, rivendica il diritto alla ricerca sul soprannaturale – de Broglie prospetta un corso quinquennale di storia comparata delle

[21] Per le missioni cattoliche nel secolo XIX, si veda S. Delacroix, *Histoire universelle des missions* III, *Les missions contemporaines*, Paris 1957; per le missioni protestanti, si veda K.B. Westman, H. von Sicard, *Geschichte der christlichen Mission*, München 1962.

[22] J. Ries, *Quelques aspects de la science des religions à la fin du XIXe siècle*, in L. Portier, *Christianisme, Eglises et Religions*, Louvain-la-Neuve 1982, 147-172; Y. Marchasson, *L'histoire des religions à l'Institut Catholique de Paris de 1880 à 1900: l'oeuvre de Paul de Broglie et la Revue des Religions*, in *Rev. de l'Inst. Cath. de Paris* 9 (1984) 41-54. Per la situazione a Lovanio si veda J. Ries, *Regards sur l'orientalisme louvaniste (1519-1979)*, in *L'institut orientaliste*, Louvain-la-Neuve 1980, 1-15.

religioni[23]. Egli cerca di aprirsi un varco tra la scuola tradizionalista, che sostiene che le antiche tradizioni contengono in germe tutte le credenze del genere umano, e la scuola razionalista, che esclude ogni dato soprannaturale pur conservando l'idea di religione. Per de Broglie entrambe le scuole escono da un percorso strettamente scientifico. I tradizionalisti utilizzano la scienza delle religioni a fini apologetici, insistendo sui culti pagani in termini di rami separati del tronco cristiano e sfociando nella conclusione che tutte le religioni si equivalgono. La scuola razionalista, poi, opera secondo un metodo talmente riduttivo, da fare dell'apologetica alla rovescia; sotto pretesto di evitare i dogmi, cade in un nuovo dogmatismo. Tra i due estremi, de Broglie pone la ricerca dei fatti religiosi, studiati secondo tutte le loro dimensioni. Per lui la storia delle religioni apre a prospettive sui grandi problemi del destino umano. La varietà delle credenze e dei riti presenta un aspetto di primo piano per l'umanità. Ciascuna religione prospetta una soluzione del destino dell'uomo, e ciò dimostra che le religioni colmano un vuoto e rispondono a un bisogno. Nelle diverse credenze vediamo il duplice orientamento di uno sguardo volto a un mondo superiore, colto come reale, e di una comunicazione fra tale mondo e quello dell'uomo. Dal fascio delle ipotesi sulle religioni antiche si possono puntualizzare tre idee: l'esistenza di un Dio supremo; una legge morale imperniata sulla giustizia e sulla misericordia; una vita futura, con una sanzione delle azioni compiute durante la vita sulla terra.

Sulla questione dell'origine delle religioni non mancano certo le ipotesi. Dovendo operare una scelta, de Broglie rifiuta di situare alle origini le dottrine politeiste, come molti storici pretendono. Egli esamina con maggiore simpatia l'enoteismo di Max Müller, come pensiero religioso che tiene conto sia dell'elemento soggettivo (ossia della facoltà insita nell'uomo di cogliere l'infinito), sia dei fenomeni visibili: col risultato che i due elementi, uniti insieme, danno la percezione dell'Infinito. Ma de Broglie ritiene che la spiegazione di Müller, basata sul pensiero indù, non è universalmente valida. Da parte sua si orienta verso un monoteismo primitivo, elaborato nell'uomo dall'incontro tra la parola umana e la facoltà di percepire il divino. In tal modo si sarebbe formata la rivelazione primitiva, nella quale ha influito l'idea di un Dio creatore. Partendo da questa ipotesi, de Broglie opera una classificazione delle differenti religioni del mondo, secondo il costume degli storici delle religioni del secolo XIX. Lo schema che sceglie è il seguente: monoteismo primordiale; politeismo tradizionale; idolatria del

[23] P. DE BROGLIE, *Le positivisme et la science expérimentale*, 2 voll., Paris 1880; *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris 1885.

paganesimo; grandi riforme del politeismo da parte di Confucio, Zaratustra e bramanismo; ritorno al monoteismo ebraico, che dà origine al cristianesimo e all'islam.

L'intera opera del professor de Broglie cerca di situare la religione cristiana in seno alle religioni del mondo, con la duplice preoccupazione dello storico delle religioni e dell'apologista. Anche l'apologetica viene infatti considerata urgente, in quanto la scuola razionalista pretende di togliere a tutte le religioni la loro dimensione soprannaturale e ogni aspetto trascendente. Si tratta di un vero conflitto di metodo, sorretto da un'ideologia riduttiva. Separandosi dai tradizionalisti (che pretendono di trovare una religione delle origini trasmessa dalle differenti tradizioni), de Broglie spiega l'origine delle religioni pagane mediante l'azione dei profeti, dei messia e dei taumaturghi. La vera religione, che deve la propria origine al Salvatore inviato da Dio, è la rivelazione cristiana. Grazie alla storia comparata delle religioni egli arriva a mostrare la trascendenza del cristianesimo. Anziché affrontare la questione della salvezza, concentra l'attenzione sul cristianesimo come fatto storico provato dalle profezie, dalla divinità di Gesù e dal posto di Cristo nella storia[24].

V. Cristianesimo e religioni alla luce dell'economia della salvezza: John Henry Newman (1801-1890)

Newman è una delle personalità più significative del secolo XIX. Tra il periodo anglicano e quello cattolico presenta una notevole continuità. Passa alla Chiesa cattolica l'8 ottobre 1845 ed entra nella congregazione dell'Oratorio. La teologia di Newman è prima di tutto quella dei Padri greci: fatto che spiega il ruolo importante del suo pensiero nel campo dei rapporti tra il cristianesimo e le religioni non cristiane, come pure l'influsso delle sue posizioni sulle decisioni del Concilio Vaticano II. Gli studi newmaniani sono chiamati a nuovi sviluppi nel contesto attuale della teologia e dell'incontro tra le religioni[25].

[24] Si veda A. LARGENT, *Broglie (Auguste, Théodore, Paul de)*, in DThC II (1905) 1133-1137. Una serie di pubblicazioni, frutto di corsi a dispense, mostra la continuità della linea di ricerca: *Définition de la religion*, 1882; *Le progrès religieux au point de vue rationaliste et au point de vue chrétien*, 1884; *La science et la religion; leur conflit et leur accord réel*, 1885; *Religion et critique*, 1896; *Questions bibliques*, 1897; *Les prophéties messianiques*, 1904 (corso del 1892-93).

[25] Si veda il cap. XV, nota 46, e il nostro studio sul giudaismo e l'islam. Bibliografia: *Newman Studien* 1-11, Nüremberg 1948-1980; F. BLEHL, *John Henry Newman: A Bibliographical Catalogue of his Writings*, Charlottesville, Va, 1978; J.R. GRIFFIN, *Newman: A Bibliography of Secondary Studies*, Fort Royal, Va, 1980 (2.500 titoli). La biografia più completa è quello di M. TREVOR, *Newman, Light in Winter*, 2 voll., New York 1962. Opere:

I cristiani e il patrimonio religioso dell'umanità

1. *L'ingresso dell'uomo nella sfera del divino*

Con Newman torniamo alla questione della giustificazione e della salvezza. Una delle grandi preoccupazioni che sta alla base del suo pensiero e della sua vita, della sua azione e della sua ricerca, è quella dell'ingresso dell'uomo nella sfera del divino. Un aspetto troppo poco studiato finora[26]. In Newman tutta la 'teologia delle religioni' poggia sulle basi solidissime della *Heilsgeschichte*, o economia divina della salvezza, come teologia e storia della salvezza presente nei Padri greci, particolarmente alessandrini, e sulla *oikonomía* divina, che si estende all'intera storia dell'umanità. Newman non dedica un primo studio alla salvezza dei cristiani e un secondo studio a quella delle religioni non cristiane. Si tratta, per lui, di due aspetti inseparabili. La questione della salvezza è a suo avviso strettamente legata all'economia divina, a noi nota tramite le fonti della Rivelazione, la teologia dei Padri greci e la loro dottrina della storia della salvezza, o *Heilsgeschichte*[27].

Nella sua conversione, nella sua vita e nella sua teologia, il pensiero dei Padri greci, e specialmente quello di Clemente, Giustino, Origine e Ireneo, gli allarga la prospettiva portandola dalla questione della salvezza personale all'orizzonte della salvezza di tutti gli uomini, pagani compresi. La dottrina e i passaggi del suo itinerario teologico sono già visibili nei *Sermoni universitari* e nel libro *Sugli ariani del* IV *secolo*, dove dedica un lungo capitolo alla Chiesa alessandrina[28]. Ma è soprattutto Clemente Alessandrino

Cardinal Newmans Works, 37 voll., London 1868-1879; rist. Westminster, Maryland 1966-67; *Collected Works*, 25 voll., New York 1890-1927; TH. GORNALL, *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, 26 voll., London, dal 1973 (trad. fr., *Textes newmaniens*, 8 voll., Paris 1955-1976); *Oeuvres philosophiques*, trad. fr. di Jankélévitch, Paris 1945; trad. it. in corso, *Newman, Opere*, 5 voll., Jaca Book, Milano). Per la bibliografia, si veda TH. GORNALL, *Newman (John Henry)*, in *Dict. Spirit.* XI (1982) 163-181. Un Newman Center, dotato di uno schedario completo, rende servizi preziosi per la ricerca: 00165 Roma, via Aurelia 257; A 6900 Bregenz (Austria), Talbachstrasse, 10.

[26] TH.L. SHERIDAN, *Newman et la justification*, Paris 1968 (fonti e bibl., 13-36). J.H. NEWMAN, *Lectures on Justification*, London 1840[2], 1874[3]. Studio di questo testo da parte di C.J. DE VOGEL, *Newmans gedachten over de rechtvaardiging*, Wageningen 1939 e H. KNIGHT, *A neglected early Work of J.H. Newman: the 'Lectures on Justification'. A Studie of their Doctrine of Grace*, Louvain 1951.

[27] W. HENKEL, *Die religiöse Situation der Heiden und ihre Bekehrung nach John Henry Newman*, Roma 1967; E. ENDER, *Heilsökonomie und Rechfertigung. Eine Untersuchung über die Heilsfrage bei J.H. Newman*, Essen 1972 (bibl., 241-244).

[28] J.H. NEWMAN, *Sermons universitaires. Quinze sermons prêchés devant l'Université d'Oxford de 1826 à 1843* (trad. fr. di R. Renaudin, comm. di M. Nédoncelle), Paris 1955. Testi newmaniani: 1. *The Arians of the fourth Century*, ed. nel 1833; 1854[2] e 1878[3]: quest'ultima

l'autore che più arricchisce il suo pensiero nei due campi della storia della salvezza e dell'approfondimento di una teologia della storia. Newman resta impressionato dalla visione che i Padri alessandrini hanno delle tappe della rivelazione divina e della storia della salvezza – paganesimo, ebraismo, cristianesimo – e delle relazioni che essi scorgono fra le tre tappe. Partendo da questa dottrina degli Alessandrini, Newman estende la sua prospettiva alla storia dello sviluppo spirituale e religioso dell'umanità[29].

Newman constata che i Padri presentano la loro dottrina basandosi sulla parola *oikonomía*. In Clemente, il termine riassume un principio fondamentale della pedagogia usata da Dio nell'educazione alla salvezza e nella mediazione della verità. L''economia' è la rivelazione divina che si realizza per tappe successive. È anche la riconciliazione progressiva dell'uomo con Dio. Nella scuola catechetica di Alessandria, che educa alla fede i cristiani provenienti dal mondo ellenistico, la parola *oikonomía* aveva un senso pregnante, che andava dall'apologetica alla missione, dalla rivelazione alla storia della salvezza, dalla religione pagana alla redenzione ad opera di Cristo. Gli *Stromata* di Clemente mostrano l'importanza che tale dottrina assume nell'incontro tra il pensiero cristiano e l'ellenismo alessandrino[30]. L'economia è il principio della *paidéia*. All'iniziazione delle religioni misteriche, la scuola alessandrina sostituisce l'iniziazione nel Cristo, che riconcilia l'uomo con Dio. Clemente mostra come l'intera storia dell'umanità non sia che una grande istituzione nella quale opera il *Lógos* divino, servendosi dei simboli e degli strumenti delle diverse culture e popoli. Questo metodo è fondamentale per la pedagogia divina. Fin dalla creazione dell'uomo Dio porta a compimento la sua Alleanza, che riveste forme differenti e attinge a molte vie, per sfociare nella sua tappa definitiva che è Cristo[31].

edizione comporta annotazioni di Newman (trad. it. di M. RANCHETTI, *Gli ariani del IV secolo*, Jaca Book, Milano 1981); *Apologia pro vita sua ou histoire de mes opinions religieuses*, Paris 1939², introd. e note di M. Nédoncelle [ed. it., *Apologia pro vita sua*, Vallecchi, Firenze 1970]. L. BOUYER, *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Paris 1952; D. GORCE, *Newman et les Pères*, Paris 1933; *Les Pères et le Mouvement d'Oxford*, Texte und Untersuchungen 63, Leipzig 1957.

[29] D. GORCE, *Newman et les Pères. Sources de sa conversion et de sa vie intérieure*, Bruges-Paris 1947²; E. ENDER, *Heilsökonomie und Rechtfertigung*, cit., 8-9 e 65-77.

[30] A. MÉHAT, *Etude sur le 'Stromateis' de Clément d'Alexandrie*, Paris 1966.

[31] A. KNAUBER, *Katechetenschule oder Schulkatechumenat? Um die rechte Deutung des 'Unternehmens' der ersten grossen Alexandriner*, in *Trierer Th. Zeitschrift* 60 (1951) 243-266; E. ENDER, *Heilsökonomie*, cit., 77-89; CH. SALDANHA, *Divine Pedagogy. A Patristic View of Non-Christian Religions*, LAS, Roma 1984; sul significato filosofico della parola 'economia' in Newman, si veda J. GUITTON, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Paris 1933, 5-11.

2. *L'universalità della salvezza nell'economia divina*

Al centro di tutta l'azione divina Newman pone Cristo. Nell'economia divina, il mistero dell'incarnazione occupa il primo posto. Questa prospettiva mostra come lo sguardo di Dio sul mondo e sull'umanità sia finalizzato alla salvezza. Nel *Sermone universitario* pronunciato il martedì di Pasqua 13 aprile 1830, Newman attua una vero studio comparato tra il paganesimo e la religione rivelata[32]. Il predicatore chiama la religione naturale «lo stato reale della credenza religiosa presso gli uomini pii del mondo pagano» (p. 72). Con una sintesi rimarchevole, Newman presenta l'essenza del paganesimo mostrando che non si tratta di una religione fondata sulla sola ragione, ma che comporta l'aiuto di Dio. A partire da questa posizione di principio, passa poi al fatto del credere, confrontandolo con il credo cristiano. E non esita a parlare di «economia provvidenziale del paganesimo» (p. 74). La sua insistenza sulle credenze pagane e sulla conoscenza religiosa accessibile ai filosofi pagani mostra quanto grande sia su di lui l'influsso del pensiero di Clemente Alessandrino:

> «Il Dio dei filosofi era infinitamente grande, ma una pura astrazione; il Dio del paganesimo era intelligibile, ma avvilito in concezioni umane. Né la scienza né la natura potevano produrre un'opera comune. Toccava a una rivelazione espressa di proporre l'oggetto atto a riconciliarle e a soddisfare i desideri dell'una e dell'altra, in una incarnazione reale e manifestata della Divinità» (*Sermone* II, p. 77).

Per tutta la vita, Newman non cesserà di insistere sul carattere storico della Rivelazione[33]. Dio ha dato la sua legge a Israele; ma in Cristo soltanto ne rivela il compimento e la pienezza. Prima di ciò, Dio ha dato ai pagani dei frammenti di verità. E, per farlo, si è servito dei loro riti, dei loro culti, delle loro preghiere, dei loro saggi, dei loro costumi. Così la storia dell'umanità appare come un lento processo educativo da parte di Dio. Tutta l'economia divina si svolge nel tempo e non è che un adattamento di Dio alla situazione dell'uomo. Simile ottica pone chiaramente il paganesi-

[32] *Sermons universitaires*, serm. II, 70-87. Il sermone è intitolato «L'influsso comparato della religione naturale e della religione rivelata». Si tratta di un documento di primaria importanza per lo studio dei rapporti tra il cristianesimo e le religioni non cristiane.

[33] È interamente dedicato al problema della Rivelazione e della salvezza il volume: A. DARTIGUES, *La Rivelazione. Dal senso alla salvezza*, Queriniana, Brescia 1988.

mo e l'ebraismo come precursori storici di Cristo[34], ossia come tappe preparatorie del piano di Dio, al cui centro si trova Gesù Cristo. Newman parla di «sistema provvidenziale del mondo», nel quale il paganesimo insegna le verità divine mediante la ricerca filosofica, mentre la religione rivelata le insegna attraverso la presenza storica di Dio. Il cristianesimo è infatti la storia di Cristo presente nel cuore del mistero della salvezza.

3. Ordinamento divino della salvezza e salvezza personale

Newman non ha trattato in maniera sistematica la storia della salvezza, in quanto essa costituisce soltanto il quadro, o sottofondo, della sua dottrina sull'economia divina. Ai suoi occhi la storia, considerata nella sua realtà concreta, è per noi una fonte preziosa capace di farci conoscere l'azione di Dio e la sua volontà salvifica sugli uomini. Vi vediamo lo svolgimento delle diverse tappe di un piano divino, nel quale i pagani hanno un posto ben definito. Non si dà che un unico cammino di salvezza, un'unica storia della salvezza, anche se il suo svolgimento comporta varie tappe[35].

L'economia divina della salvezza si estende a ciascun uomo personalmente, ossia esiste un cammino individuale della salvezza. È il problema della giustificazione. Ma qui esuliamo dai limiti del presente volume. Newman affonta il problema nelle sue *Conferenze sulla giustificazione*, del 1838, nel *Saggio sullo sviluppo della dottrina cristiana*, pubblicato nel 1845 e rivisto dall'autore nel 1878, e nella *Grammatica dell'assenso*, datata al 1870[36]. Nella questione della salvezza, Newman si interessa maggiormente alla serietà morale degli uomini che non all'enunciato immediato di fede. In armonia con la dottrina di Clemente Alessandrino, insegna che ciascuno viene giustificato secondo la propria luce e i propri doni. All'economia dei mezzi storici della salvezza corrisponde l'economia della loro applicazione individuale, la quale per tutti, anche prima di Cristo e al di fuori dell'ordinamento salvifico cristiano, ha in Cristo la propria sorgente unica e il comune obiettivo[37].

[34] J.H. NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, cit., 55-57.

[35] E. ENDER, *Heilsökonomie und Rechfertigung*, cit., 89-102 e 105-173: uno studio fondamentale su *Heilsordnung des Heidentums* secondo Newman.

[36] TH.L. SHERIDAN, *Newman et la justification*, Paris 1968; J.H. NEWMAN, *Lo sviluppo della dottrina cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967; J.H. WALGRAVE, *Newman. Le développement du dogme*, Paris-Tournai 1956; J.H. NEWMAN, *Grammatica dell'assenso*, Jaca Book – Morcelliana, Milano-Brescia 1980.

[37] E. ENDER, *Heilsökonomie und Rechfertigung*, cit., 174-237, e *Heilsökonomie und Recht-*

Conclusioni

Le scoperte del secolo XIX hanno provocato un ampliamento straordinario, nello spazio e nel tempo, del patrimonio religioso dell'umanità. È il secolo dello sviluppo delle scienze storiche, e insieme il secolo della formazione di una serie di ideologie riduttive delle dimensioni del fenomeno religioso. Il positivismo e il materialismo ateo costituiscono dogmatismi che si ignorano, ma che ugualmente impediscono una lettura veramente scientifica del patrimonio religioso.

In Francia, l'apologetica tradizionalista combatte il deismo e i postumi della filosofia illuminista, vestigia della Rivoluzione. Essa vede nelle differenti religioni una eredità delle origini e di una rivelazione originaria. Il cristianesimo sarebbe pertanto già in germe presso tutti i popoli. L'insistenza sulla rivelazione, sulla tradizione, sull'autorità divina si fa talmente forte, che Lamennais e la sua scuola scartano ogni potere della ragione nel campo religioso. La confusione tra il piano religioso e quello politico conduce alla condanna del movimento di Lamennais da parte della Chiesa.

Lo studio comparato delle religioni permette di uscire dal vicolo cieco. Anche Max Müller in Inghilterra opera un ritorno alle origini, ma non vi ricerca una rivelazione primitiva. Egli scopre il legame che lega tra loro le diverse religioni, sulle quali si va costruendo la città di Dio. Nelle varie religioni, Müller trova i valori che fondano la fede di milioni di persone e sono il nutrimento spirituale dei popoli. Così si batte per una teologia della salvezza. In Francia, P. de Broglie si pone al crocevia tra positivismo, apologetica e storia delle religioni. Studioso polivalente di primo piano, inizia col mostrare il carattere non scientifico del positivismo. Riprendendo l'apologetica su basi più solide, utilizza le scoperte del patrimonio religioso per tracciare le grandi prospettive del destino umano. Ogni religione rischiara una faccia di questo destino, che Cristo mette in piena luce.

L'apporto più importante del secolo XIX resta tuttavia quello di John Henry Newman, filosofo, teologo, e storico, in cui si incontrano le tradizioni anglicane, patristiche e cattoliche. Frutto dell'incontro del messaggio evangelico e di Cristo con l'ellenismo, la teologia dei Padri alessandrini fa da catalizzatore e da guida al maestro di Oxford, per il quale la storia costituisce il luogo privilegiato dell'incontro dell'uomo con Dio. Incontro che si

fertigung. Zur Heilsfrage im Leben und Denken Newmans, in *Münchener Theol. Zeitschr.* 27 (1976) 234-258; W. HENKEL, *Der Heidenmissionar Paulus nach John Henry Newman*, in *Priester und Mission*, 1967, 103-108.

realizza in maniera progressiva, nel corso delle grandi tappe del paganesimo, dell'ebraismo e del cristianesimo. L'economia divina è insieme pedagogia e storia della salvezza, entrata dell'uomo nella sfera del divino e universalità della salvezza.

Sviluppandosi progressivamente nella storia dell'umanità, l'economia divina determina pure a ciascun uomo il suo itinerario di salvezza; e questo itinerario nello spazio e nel tempo, dalle origini ai nostri giorni, ha la sua sorgente in Cristo. Rimettendo in piena luce la dottrina paolina sviluppata dai Padri greci, Newman pone la prima pietra dell'edificio del Concilio Vaticano II.

Indicazioni bibliografiche

R. Barbieri (a cura di), *Uomini e tempo contemporaneo*, Jaca Book, Milano 1987.

L. Baunard, *Un siècle de l'Eglise de France*, 1800-1900, Poussièlgue, Paris 1902.

L. Bouyer, *Newman, sa vie, sa spiritualité*, Cerf, Paris 1952.

H. Bremond, *Newman. Essai de biographie psychologique*, Librairie Bloud et Gay, Paris 1913[5].

J. Bricout, *Où en est l'histoire des religions*, 2 voll., Letouzey, Paris 1911-1912.

H. Bürkle, *Der Mensch auf der Suche nach Gott*, Bonifazius, Paderborn 1996 [trad. it., *L'uomo alla ricerca di Dio. La domanda delle religioni*, a cura di A. Benussi, Jaca Book, Milano 2000].

E. Burnouf, *La science des religions*, Maisonneuve, Paris 1870[2].

P. de Broglie, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Putois, Paris 1885.

J. Delumeau (a cura di), *Le fait religieux*, Fayard, Paris 1993 [trad. it., *Il fatto religioso*, a cura di D. Solfaroli Cammilloccie, O. Palazzi, SEI, Torino 1997].

Id., *Des religions et des hommes*, DDB, Paris 1997.

B. de Margerie, *Newman face aux religions de l'humanité*, Éditions Parole et Silence, Paris 2001.

M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris [trad. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1980-1983].

E. Ender, *Heilsökonomie und Rechtfertigung. Eine Untersuchung über die Heilsfrage bei J.H. Newman*, Ludgerus, Essen 1972.

A.M. Esnoul, P. Garelli, Y. Hervouet, M. Leibovici, S. Sauneron, J. Yoyotte (edd.), *Sources orientales*, 8 voll., Éditions du Seuil, Paris 1959-1971.

D. Gorce, *Newman et les Pères*, Desclée de Brouwer, Paris 1934, 1947.

J. Guitton, *La philosophie de Newman. Essai sur l'idée de développement*, Boivin, Paris 1933.

ID., *Renan et Newman*, Aubier, Paris 1938.

H. JEDIN, *Storia della Chiesa*, voll. VIII/2, IX-X, Jaca Book, Milano 1978.

H.G. KIPPENBERG, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, C.H. Beck, München 1997 [trad. it., *La scoperta della storia delle religioni. Scienza delle religioni e modernità*, Morcelliana, Brescia 2002].

A. LARGENT, *L'abbé de Broglie. Sa vie. Ses oeuvres*, Bloud, Paris 1900.

J. LEBRUN, *Lamennais ou l'inquiétude de la liberté*, Fayard-Mame, Paris 1981.

L. LE GUILLOU, *L'évolution de la pensée religieuse de Lamennais*, A. Colin, Paris 1966.

ID., *La condamnation de Lamennais*, Beauchesne, Paris 1982.

M. MÜLLER, *Essais sur l'histoire des religions*, Didier, Paris 1892.

ID., *Origine et développement de la religion*, Reinwald, Paris 1879.

N. NÉDONCELLE, *La philosophie religieuse de Newman*, SOSTRALIB, Strasbourg 1946.

P. ORTEGAT, *Philosophie de la religion*, Desclée de Brouwer, Paris 1938.

ID., *Philosophie de la religion. Synthèse critique des systèmes contemporains*, 2 voll. Vrin, Louvain-Paris 1948.

H. PINARD DE LA BOULLAYE, *L'étude comparée des religions* I, *Son histoire dans le monde occidental*; II, *Ses méthodes*, 2 voll., Beauchesne, Paris 1929[3].

E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Paris-Tournai 1962 (bibl., 648-677) [trad. it., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967].

A. RÉVILLE, *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Fischbacher, Paris 1881.

ID., *Les phases successives de l'histoire des religions*, Leroux, Paris 1909.

P.W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion. Les théories et les faits*, Grasset, Paris 1931.

TH.L. SHERIDAN, *Newman et la justification*, Desclée, Paris 1966.

J. WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion*, 2 voll., Paris-den Haag 1973. Il vol. II è dedicato interamente alla bibliografia.

J.H. WALGRAVE, *Newman. Le développement du dogme*, Casterman, Paris-Tournai 1957.

R.C. ZAEHNER, *Inde, Israel, Islam. Religions mystiques et religions prophétiques*, Desclée de Brouwer, Paris 1965.

CRISTIANI E NON CRISTIANI NELL'ÈRA MODERNA

Nel corso dei quattro secoli che seguono alla scoperta dell'America, per due volte si presenta un'espansione inattesa delle frontiere dell'umanità. Durante il secolo XVI, l'Europa scopre progressivamente il continente americano e le sue popolazioni, mentre i nuovi territori africani appaiono all'orizzonte della storia e si aprono gli immensi paesi asiatici del Giappone, Cina, India, Sud-Est. All'altro capo di quest'epoca, il secolo XIX vede ingigantirsi rapidamente il patrimonio religioso dell'umanità con le scoperte della preistoria, delle grandi civiltà della Mezzaluna fertile, del pensiero indiano, della Cina, dell'Egitto, delle civiltà dei popoli privi di scrittura.

Simile rivoluzione mette subito fine all'atteggiamento medievale dei cristiani di fronte alle altre religioni. I problemi che si presentano sono nuovi. La riscoperta del pensiero antico e del platonismo orienta gli umanisti verso un'ermeneutica degli dèi e dei miti, anche se bisognerà attendere Vico e i mitografi dell'illuminismo e del romanticismo per cogliere il significato del linguaggio mitico. La filosofia e il deismo sviluppano un'ideologia di tipo razionalista-riduttivo, che toglie alle religioni pagane e al cristianesimo ogni originalità. La presenza di popoli nuovi pone alla Chiesa la questione dell'evangelizzazione.

La Chiesa già dispone di due esperienze passate: quella della conversione a Cristo del mondo antico e quella della conversione dei popoli barbari. In America e in Africa, i missionari seguono i conquistatori predicando il Vangelo a popoli che si convertono con una certa rapidità. Ma non è tale il caso dell'Asia, dove le religioni secolari hanno dato origine a culture ricchissime, che fanno da vero supporto alle rispettive civiltà. La Chiesa è portata a riflettere in profondità sul problema dell'acculturazione. Accanto all'evangelizzazione si pone anche il problema della salvezza nelle religioni non cristiane. La risposta resta segnata dal peso delle discussioni teologiche della Riforma e del Concilio di Trento.

Come nel Medioevo, i cristiani continuano a trovarsi in presenza delle altre due religioni abramitiche. La crociata è ormai lontana ed è l'ora della missione. Mentre l'ideologia assolutista porta all'espulsione degli ebrei dall'Inghilterra, dalla Francia e dalla Spagna, la Chiesa cerca la propria strada. L'Inquisizione pensa unicamente alla conversione e lotta contro il *Talmud*. Il movimento teologico ispirato all'umanesimo promuove invece idee di concordia, di incontro e di pace, soprattutto da parte cattolica, e più tardi anche nel movimento pietista protestante. Le situazioni sono diverse da paese a paese. Abbozzato all'indomani delle crociate, il dialogo con l'i-

slam continua grazie agli umanisti cattolici, cui si uniscono vari riformati. Lo studio dell'islam e del *Corano* prosegue. Progressivamente l'Occidente approfondisce la conoscenza del pensiero monoteista islamico.

Il secolo XIX è contrassegnato da una serie di sconvolgimenti: quelli di ordine politico, successivi alla Rivoluzione francese; quelli della filosofia illuminista e delle nuove ideologie; quelli di un'Europa in cerca di nuovi equilibri. Davanti alle grandi scoperte del patrimonio religioso dell'umanità si va organizzando una nuova riflessione. Mentre l'apologetica tradizionalista francese cerca di trovare i valori religiosi partendo da una rivelazione originaria, trasmessa dalle varie tradizioni dei popoli, la ricerca comparata di Max Müller vede nelle religioni altrettante lingue diverse che permettono all'uomo di parlare con Dio. Pur nutrendo simpatia per gli altri pensieri religiosi, de Broglie mostra la trascendenza del cristianesimo. Ma lungo l'intero secolo XIX l'uomo che alza il dibattito, facendolo entrare in un clima di serenità e conferendo alla questione dei rapporti tra il cristianesimo e le religioni dimensioni realmente nuove, è John Henry Newman. La sua concezione della storia come luogo di incontro tra Dio e l'uomo, la sua dottrina dell'economia progressiva della salvezza e della pedagogia divina, valorizzata dal ritorno alla teologia dei Padri, permettono di ritrovare la tradizione della Chiesa dei primi secoli sull'entrata dell'uomo nella sfera del divino, aprendo una nuova via al dialogo tra le religioni.

Parte quarta

DAL PARLAMENTO DELLE RELIGIONI DI CHICAGO (1893) ALL'INCONTRO DI ASSISI (1986)

Affrontando l'ultima tappa dei rapporti tra i cristiani e le religioni non cristiane, la situiamo tra due avvenimenti significativi che costituiscono una vera svolta religiosa, come già abbiamo fatto per le tappe precedenti.

In occasione della celebrazione del IV centenario della scoperta del Nuovo Mondo, la Chiesa presbiteriana e la gerarchia cattolica degli Stati Uniti hanno convocato, di comune accordo, un *World's Parliament of Religions*. Riunitasi a Chicago dall'11 al 27 settembre 1893, questa Assemblea internazionale ha raccolto insieme alcune centinaia di specialisti delle differenti religioni mondiali: capi religiosi, monaci, missionari, professori universitari, storici, filosofi. Lo scopo del 'Parlamento', definito con chiarezza dagli stessi organizzatori, era di suscitare un pacifico scambio di idee e dare al mondo una lezione di tolleranza religiosa: l'intesa tra le religioni era possibile e auspicabile.

All'appello lanciato da papa Giovanni Paolo II, il 25 gennaio 1986, in occasione di una celebrazione ecumenica per la chiusura della Settimana di preghiera per l'unità, i rappresentanti di dodici grandi religioni si sono riuniti ad Assisi, il 27 ottobre 1986, per pregare per la pace nel mondo. Nel quadro dell'anno mondiale della pace, decretato dalle Nazioni Unite, Giovanni Paolo II ha voluto suscitare un movimento mondiale di preghiera per la pace che, superando le frontiere delle nazioni e coinvolgendo i credenti delle diverse religioni, potesse arrivare a toccare tutti i popoli. Circa quaranta paesi hanno rispettato la 'tregua di Dio' chiesta per ventiquattro ore. I titoli della stampa internazionale hanno colto puntualmente l'evento e la speranza suscitata nel mondo all'appressarsi dell'anno Duemila: «La

speranza di Assisi»; «Assisi, capitale mondiale della pace»; «L'anno 1 dell'èra di Assisi».

Chicago 1893 e Assisi 1986 sono due avvenimenti che segnano una tappa nella storia dell'incontro e del dialogo dei cristiani con le altre religioni. In quattro brevi capitoli cercheremo di raggruppare le ricerche, gli orientamenti e gli avvenimenti fondamentali che hanno caratterizzato il nostro secolo.

Capitolo diciassettesimo
CRISTIANESIMO E RELIGIONI NON CRISTIANE ALLA LUCE DELLA RICERCA COMPARATA

La scoperta del patrimonio religioso dell'umanità e lo sviluppo delle scienze storiche e delle scienze umane nel corso del secolo XIX hanno dato origine alla ricerca comparata sulle religioni. In mezzo alle ideologie e agli orientamenti filosofici che pretendevano imporsi a questo studio, la nuova disciplina ha trovato a poco a poco la sua strada. Nel presente capitolo cerchiamo di dare un prospetto dei campi fondamentali in cui il cristianesimo è stato interpellato a proposito delle religioni, del fenomeno religioso e dell'esperienza religiosa[1].

I. CRISTIANESIMO, RELIGIONI COMPARATE E FENOMENO RELIGIOSO

1. *Il cristianesimo nella visione del romanticismo*

Benjamin Constant (1767-1830) cerca di fare una sintesi tra approccio razionalista e visione romantica della religione. Il suo studio dei fatti religiosi nell'ottica delle loro fonti, forme ed effetti cerca di dimostrare che il sentimento religioso è un attributo fondamentale dell'anima, una qualità inerente alla natura umana. Le forme rivestite dal sentimento religioso sono

[1] Il capitolo è breve. Rimandiamo al volume XI del *Manuale di teologia* (a cura di J. Doré, Queriniana, Brescia) dal titolo *Introduzione allo studio della teologia*, nel quale è pubblicato un lungo capitolo su «Scienza delle religioni e religioni comparate». Vi si troverà anche una bibliografia utile per il presente capitolo.

forme 'storiche'. La sua teoria non richiede alcuna rivelazione. Nondimeno Constant accetta l'idea di rivelazioni successive, ma ponendo la loro fonte nel sentimento religioso [2]. La tesi viene ripresa da E. Quinet (1803-1875), che pretende di scoprire in tutte le religioni lo stesso simbolismo. Egli ritiene che, pure sotto forme diversificate, tutte le religioni costituiscono un'apoteosi della natura[3]. Jules Michelet si propone di concretizzare queste idee in un culto che sarebbe l'interpretazione della totalità dell'esperienza umana. Con i suoi studenti del Collège de France, egli formula il progetto di una Chiesa nuova fondata sulla Bibbia dell'umanità[4]. Andando nella stessa direzione, Ernest Renan (1823-1892) insiste sul simbolismo delle religioni, sulla ricerca di un fondo comune che esclude qualsiasi rivelazione soprannaturale; sull'importanza della sensibilità e dell'immaginazione, che darebbero al pensiero religioso dell'umanità il suo dinamismo creatore. Nella sua *Vie de Jésus* (1863) e nei volumi sulle origini del cristianesimo, Renan pretende di fare dell'«embriogenesi», ossia di trattare da naturalista la nascita del cristianesimo[5]. N. Fustel de Coulanges volta le spalle a simile storia romantica delle religioni, e alla sua sensibilità «tanto pronta alle generalizzazioni quanto avida di colorazioni vive e contrastate» (W. Seston). Nella sua opera *La cité antique* (1864) mostra che soltanto la religione spiega la nascita e lo sviluppo delle istituzioni politiche. Allo storico delle religioni ricorda tre principi fondamentali: la coscienza delle differenze tra i popoli antichi e le società moderne; la necessità di guardare i popoli e i fedeli delle diverse religioni con gli occhi loro propri; l'umiltà che lo storico deve avere davanti ai testi e ai documenti[6].

2. *Il cristianesimo nei vortici dell'evoluzionismo*

In Olanda, Cornelius P. Tiele (1830-1902), del gruppo della *Remonstranstse Broederschap*, assegna alla storia delle religioni la ricerca delle ori-

[2] B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, 5 voll., Paris 1824-1831. Si veda *Encycl. Univers.* V (1985) 385-386.

[3] E. QUINET, *Le génie des religions*, Paris 1848.

[4] J. MICHELET, *La Bible de l'humanité*, Paris 1864; si veda *Encycl. Univers.* XII (1985) 182-184.

[5] E. RENAN, *Histoire des origines du christianisme*, ed. compend. da B. Neveu, Paris 1970. Si veda Y. MARCHASSON, *Renan*, in *Dict. Bib. Sup.*, Paris 1981, 277-344; J. GAULMIER, in *Encycl. Univ.* XV (1985) 888-889.

[6] N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, ed. con pref. di W. Seston, Club du Meilleur Livre, Paris 1959; ediz. con pref. di G. Dumézil, Albatros-Valmonde, Paris 1982 [trad. it., *La città antica*, Sansoni, Firenze 1972].

gini e dello sviluppo della religione presso i vari popoli. Si tratta di un fatto psicologico che, a partire dalla sua origine naturale, si è andato modificando sotto l'influsso dei popoli, delle razze e delle circostanze. La scienza delle religioni studia il fenomeno religioso guidata da principi filosofici e procedendo per via comparata[7]. Sotto l'impulso di Tiele, la storia delle religioni prende il posto della teologia. Si tratta di un movimento di laicizzazione che va prendendo piede nell'insegnamento secondario, dove i pastori tengono lezioni sulla storia religiosa dell'umanità, con l'esclusione di qualsiasi dogmatica cristiana. Nel suo *Manuel d'histoire des religions*, P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920) separa la filosofia religiosa dalla storia, e tra le due pone lo studio dei fenomeni religiosi, così chiamati a causa della fede dei fedeli. Alla fenomenologia assegna come fine la classificazione nel campo del culto delle dottrine e del comportamento dei fedeli[8].

Discepolo di Tiele, Albert Réville (1826-1906) porta avanti in Francia la battaglia per un nuovo tipo di insegnamento religioso modellato su quello olandese. Nelle religioni, a suo parere, l'elemento fondamentale e vitale sta nel sentimento. Nata come sentimento dell'uomo che crede in un legame con un essere misterioso, la religione subisce un'evoluzione nel corso della storia. Le cause vanno ricercate nella natura, nel genio di ciascuna stirpe, nel progresso della ragione e della coscienza morale, negli avvenimenti politici, nell'azione di alcuni geni religiosi. Réville è interessato al profetismo, quale fenomeno che egli colloca nel quadro dell'ispirazione personale, ossia dell'entusiasmo religioso, del delirio del momento, degli oracoli, dell'esaltazione religiosa, del linguaggio tipico dei visionari. Ed è all'interno di questa via evoluzionista che egli cerca di studiare il cristianesimo, togliendolo dal contesto della rivelazione e dei dogmi. Pioniere della laicizzazione, Réville pubblica vari articoli nella *Revue de l'histoire des religions*, dove sviluppa i motivi e le strutture di una teologia cristiana senza il benché minimo riferimento alla rivelazione[9].

[7] C.T. TIELE, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr. di M. Vernes, Paris 1880.

[8] P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr. di H. Hubert, Paris 1904.

[9] A. RÉVILLE, *La vie de Jésus de Renan devant les Orthodoxies et devant la critique*, Paris 1864; *Histoire du dogme de la divinité de Jésus*, Paris 1869, 1904[2]; *Prolégomènes de l'histoire des religions*, Paris 1881; *Jésus de Nazareth. Etude critique sur les antécédents de l'histoire évangélique et la vie de Jésus*, Paris 1897, 1906[2]. Non ci soffermiamo sulla lunga discussione sulle origini del cristianesimo. Rimandiamo al libro di P. VALLIN, *I cristiani e la loro storia*, cit., vol. II del *Manuale di teologia*, cit., pp. 297-305, come pure alla bibliografia del capitolo.

II. Il Dio vivente nella storia: Nathan Söderblom (1866-1931)

Formatosi alla scuola di Réville e di Sabatier, Nathan Söderblom ritiene che il conflitto fra teologia e storia delle religioni sia il risultato di un falso problema. Chiamato all'Università di Uppsala nel 1901, ricerca l'essenza del fenomeno religioso seguendo l'uomo religioso nel suo contatto con il sacro, quale forza misteriosa che gli dà il sentimento del divino. Consacrato arcivescovo luterano della sua città nel 1914, continua a insegnare, dedicando un'attenzione particolare al problema dell'unione delle Chiese. La storia comparata delle religioni lo conduce a studiare l'azione di Dio nelle grandi religioni. A suo avviso, la storia delle religioni si riannoda nella dimostrazione della rivelazione divina come scoperta del Dio vivente nella storia dell'umanità. Questo 'Dio vivente' vuole la salvezza di tutti gli uomini, ossia che tutti conoscano la verità. La rivelazione è stata data attraverso Gesù, i Profeti, Zaratustra, e altri geni religiosi. Essa crea una mistica, già presente nelle grandi religioni, che raggiunge il suo vertice nella rivelazione di Gesù. La teologia non deve limitarsi alla rivelazione ebraico-cristiana avendo una missione universale[10].

Per Söderblom, la rivelazione è una teofania: Dio si rivela all'uomo rivelandosi in una cultura. Nelle religioni primitive, il fedele trova Dio attraverso la struttura complicata dei riti clanici. Nelle grandi religioni, la scoperta avviene grazie a un movimento profetico che raggiunge il vertice e una modalità unica nel giudeo-cristianesimo. Questo non è il risultato di un itinerario culturale o religioso, ma proviene dalla pienezza della rivelazione divina che trascende ogni cultura. Le credenze delle religioni rivelate sono totalmente orientate verso un Dio unico, vivente, spirituale, che si rivela nella storia e agisce nella storia. Zaratustra, Mosè e Gesù rivelano il Dio unico e annunciano la risurrezione, il giudizio, la restaurazione del cosmo, il suo compimento finale.

Nella scia di Newman, Söderblom considera la storia dell'umanità come un laboratorio di Dio. Se le religioni naturali insegnano la salvezza in un quadro dualista, che contrappone tra loro bene e male, le religioni profetiche ribaltano tale frattura. I profeti di Israele e Zaratustra conoscono l'esperienza di Dio in rapporto alla salvezza, all'etica, all'amore. E conserva-

[10] N. Söderblom, *The Nature of Revelation*, Oxford 1933; *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris 1937; Tor Andrae, *Nathan Söderblom*, Uppsala 1932; Ch.J. Curtis, *Nathan Söderblom. Theologian of Revelation*, Chicago 1966; N. *Söderblom*, in *Grande dizionario delle religioni*, Piemme, 1990, p. 2001.

no un dualismo morale basato sulla libera scelta. Ma la sola religione che apporti soluzione a tutti i problemi, è quella di Cristo. Per Söderblom la comunione con la divinità costituisce la base per una chiara distinzione tra religione profetica e religione naturale, tra religione rivelata e religione legata alla cultura, anche se in tutte le religioni si ha un incontro con il divino.

La storia religiosa dell'umanità mostra l'incontro tra l'intelligenza umana e Dio, come in Platone, Plotino, Paolo, Agostino, Lutero, Pascal, i pensatori indù; e mostra anche come sia l'intelligenza a controllare la scoperta di Dio, come in Origene, Tommaso d'Aquino, Schleiermacher, Newman, Sankara. La storia comparata delle religioni fa scoprire la rivelazione divina in azione nella storia, e mostra anche l'incontro dell'uomo con il Dio vivente: incontro attraverso la ragione, come afferma la teologia cattolica; incontro mediante l'esperienza religiosa, secondo la teologia protestante; incontro mediante un'esperienza mistica, secondo le *Upaniṣad*; incontro nella presa di possesso dell'Infinito, in Platone e Plotino. E, in tutti, incontro con la 'santità'. La presenza di Dio nella storia costituisce una forza creatrice e una volontà redentrice. Così, secondo l'arcivescovo di Uppsala, il valore fondamentale delle religioni sta nella loro convergenza, sotto l'impulso della rivelazione del Dio vivente; e pertanto nell'incontro con il divino nell'estasi, nell'unione personale, nell'iniziazione, nella preghiera, nei sacramenti. Questo incontro culmina nella religione di Cristo. In tutte le religioni i santi sono uomini che, con la loro esistenza e la loro vita, testimoniano il Dio vivente.

La ricerca di Söderblom è di primaria importanza. Anche se la lunga dimora a Parigi lo ha familiarizzato con il metodo storico tipico delle ideologie del secolo XIX, ossia del positivismo, dell'evoluzionismo e del laicismo, egli rifiuta di seguirne le orme, ponendosi risolutamente nella linea della ricerca sull'esperienza dell'uomo religioso. Nel suo lavoro comparato, Söderblom puntualizza gli elementi che considera paralleli e le convergenze che ne derivano. E sono queste convergenze a orientarlo alla conoscenza che l'uomo ha di Dio, alla ricerca del Dio vivente nella storia dell'umanità. La storia come 'laboratorio di Dio' è un dato importante, attinto da Newman. Ma su questa base egli si orienta verso un percorso diverso. Anziché seguire la linea paolina e patristica dell'economia divina, Söderblom si muove sulla via della rivelazione del Dio vivente; e la coglie, grazie allo studio comparato, nello svolgimento storico della vita dei popoli e dei singoli. In definitiva, nella stessa storia delle religioni scopre una fonte teologica. Come Newman, ma per un diverso sentiero, annuncia una teologia delle religioni.

III. Il sacro come accostamento a Dio: Rudolf Otto (1869-1937)

1. *Alla ricerca dei valori della salvezza*

Attraverso la dottrina neokantiana, R. Otto trova un punto di appoggio per la sua ricerca: «le intuizioni del sentimento hanno un fondamento razionale e un valore di conoscenza». La religione è insita nell'essere umano. Le idee di Dio, di anima e di libertà sono presenti nella coscienza come idee necessarie. La religione ha inizio nel mistero ineffabile. L'intuizione parte dalle realtà sensibili per far accedere alle realtà spirituali: l'uomo è dunque capace di cogliere l'eterno nel temporale. Secondo Otto, l'esperienza religiosa è esperienza del mistero. Peraltro il solo linguaggio religioso valido è quello del simbolo, che permette di cogliere l'eterno per via intuitiva[11].

Rudolf Otto è impressionato dal patrimonio spirituale dell'umanità. Nella scia delle ricerche di Söderblom, scopre le grandi tappe religiose e i valori convergenti delle grandi religioni: passaggio dalla mitologia alla teologia tra il 900 e il 400 a.C.; religioni misteriche in Grecia; profetismo in Israele; ascesi in India e nel buddismo; taoismo monastico in Cina. In queste dottrine sono presenti le nozioni di Lógos, Brahman, Nirvana, Tao, con una ricerca della salvezza, che si fa sempre più pressante. Secondo Otto, simile parallelismo rivela l'unità delle disposizioni presenti nell'anima umana. Turbato davanti alle ideologie, e particolarmente davanti a quella desacralizzante di Feuerbach, che spoglia la religione di ogni sua dimensione trascendente, Otto avverte anche i pericoli della teologia dialettica, che si rifiuta di vedere un'ottica di salvezza nelle religioni non cristiane. Per questo ricerca nella storia delle religioni la nuova dimensione del '*Leben und erleben*', ossia della 'vita ed esperienza' religiosa. Nell'umanità esiste l'uomo religioso. Quest'uomo vive l'esperienza di contatto con Dio, ossia l'esperienza della salvezza.

[11] R. Otto, *Das Heilige*, Gotha 1917 [trad. it., *Il Sacro*, Feltrinelli, Milano 1989]; Lemaître, *La pensée religieuse de Rudolf Otto et le mystère du divin*, Lausanne 1924; R.F. Davidson, *Rudolf Otto's Interpretation of Religion*, Princeton 1947; H.W. Schütte, *Religion und Christentum in der Theologie Rudolf Otto's*, Berlin 1969; E. Benz, *Rudolf Otto's Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Leiden 1971 [A.N. Terrin, *Scienza delle religioni e teologia nel pensiero di Rudolf Otto*, Morcelliana, Brescia].

2. *Il sacro come valore di salvezza: il Divino*

Söderblom aveva insistito sull'esperienza del sacro nei termini di un'esperienza religiosa *sui generis*, sostenendo che nel contatto con il sacro l'uomo ha scoperto il sentimento del divino. Otto si spinge oltre. Afferma che in ogni religione il sacro viene còlto in se stesso, come realtà personale, come «numinoso còlto e vissuto». La salvezza si fonda appunto su questa esperienza. Così la storia comparata delle religioni non è un semplice esercizio intellettuale e scientifico, ma sfocia in una 'teologia' e in un uomo religioso che vive un'esperienza di salvezza. Otto distingue due tipi di uomini: quello naturale, che non comprende la questione della salvezza, e quello 'che è nello spirito': e quest'ultimo scopre l'elemento ineffabile, il principio di vita presente in tutte le religioni, che Otto chiama *das Numinöse*: il numinoso, il divino. La scoperta avviene in quattro tappe: sentimento creaturale, *tremendum*, *mysterium*, *fascinans*. Dopo aver sperimentato la debolezza del proprio stato di creatura, è nel *fascinans* che l'uomo realizza l'esperienza della beatitudine come esperienza vissuta del mistero. In questa tappa finale si ha il contatto con il divino in quanto trascendente[12].

Siamo davanti al primo volto del sacro, quello del Principio vivente presente in tutte le religioni, ossia il Numinoso o divino. Ed è a questo livello che si presenta la salvezza, come elemento insito in tutte le religioni. Nel cristianesimo essa si presenta come esperienza di *grazia*. Nel buddismo, come esperienza del *nirvana* fatta dal monaco, a cui conferisce una beatitudine ineffabile. Ciò che nel cristianesimo ha il nome di visione beatifica risponde all'estasi nelle *Upaniṣad*. La presa di coscienza dell'essenza del Numinoso, del Divino, costituisce il valore soggettivo che permette all'uomo di godere della salvezza.

3. *Il sacro come valore oggettivo: il* sanctum

La seconda faccia del sacro sta nel fatto che esso si presenta agli occhi dell'uomo religioso come un valore davanti a dei non-valori: è il *sanctum* dei latini, il *semnós* dei greci. Il *sanctum* si oppone al profano. Nel momento in cui coglie il bene a lei prezioso, l'anima vede il non-valore di tutto ciò che non è il *sanctum*, ossia del profano. L'uomo sperimenta allora il senso

[12] J. RIES, *Le sacré comme approche de Dieu et comme ressource de l'homme*, coll. Conférence et Travaux 1, Louvain-la-Neuve 1983; *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985, 37-51; ID., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1995³.

di obbligazione intima che gli si impone alla coscienza. La propiziazione e l'espiazione gli si presentano come mezzi per potersi accostare alla salvezza. Questi due dati restano fondamentali per la salvezza, e li ritroviamo in tutte le religioni. Mentre l'uomo naturale si chiude nel razionalismo morale, l'uomo religioso, grazie alla scoperta del *sanctum*, fa l'esperienza del peccato. Otto condanna ogni moralismo che non fa riferimento al *sanctum*, e che pertanto non si pone in termini di morale della salvezza. Tale moralismo, non conoscendo che la legge, è solo un razionalismo giuridico. Anche se la distanza che separa Dio dalla creatura resta assoluta, con la scoperta del *sanctum* l'uomo impara a conoscere le esigenze della santità. Sotto questo punto di vista, la religione del Nuovo Testamento si presenta a Otto come la religione più perfetta di tutte le altre.

4. *Il sacro come rivelazione interiore del Divino*

La scoperta di Dio fatta nell'esperienza vissuta del *sacer* e del *sanctum* avviene in virtù di un istinto religioso, cioè attraverso una sorta di presentimento istintivo. È la terza faccia del sacro, chiamata da Otto «il sacro come categoria a priori». La religione sgorga dal cuore dell'uomo a causa di questa disposizione originaria dello spirito. Non si tratta né di pensiero né di fenomeno concettuale, bensì di un'operazione non razionale, o operazione mistica che, per il professore di Marburgo, costituisce una vera rivelazione interiore del Divino. Siamo dunque davanti a una religione personale. Per Otto la dottrina della rivelazione interiore è un postulato: rivelazione immediata nei profeti, rivelazione mediata nei fedeli. In luogo del postulato della coscienza collettiva di Durkheim, Otto propone il postulato del sacro, come categoria a priori dello spirito.

5. *Sacro e rivelazione di Dio nella storia*

Per spiegare la presenza delle varie religioni nel mondo, Otto fa appello alla lettura dei segni del sacro: si tratta di fatti, persone e azioni che provocano nell'uomo il risveglio del senso del sacro. La facoltà che permette tale scoperta è la divinazione, intesa come lettura dei segni del sacro e privilegio dei profeti, dei geni religiosi, dei fondatori. La storia delle religioni è chiamata a scoprire i valori religiosi presenti nel cammino dell'umanità. La salvezza è la comunione con il Divino: è l'esperienza del Sacro vissuto. Otto distingue tre categorie dell'esperienza del Divino: quella dei fedeli, che hanno bisogno di una mediazione; quella dei profeti, che scorgono e

trasmettono i segni del sacro; quella di Gesù, il Figlio, testimone e latore della Pienezza divina.

Per carenza di spazio non possiamo sviluppare la dottrina di Otto sulla salvezza in rapporto alla mistica occidentale e indiana[13]. Impressionato dai dati paralleli della storia delle religioni, il maestro luterano di Marburgo ne deduce l'unità spirituale dell'umanità. La sua dottrina della salvezza poggia in gran parte su basi psicologiche, con una conseguente debolezza teologica. In effetti, Otto rivendica la scoperta di Dio nelle profondità dell'anima. Ma nella scia di Söderblom sottolinea pure l'attività della rivelazione divina nelle religioni dell'umanità e la presenza di Dio nell'esperienza religiosa dell'uomo. L'esperienza della salvezza è incontro dell'uomo con Dio; presente in tutte le religioni, raggiunge il suo vertice nella religione di Cristo.

IV. Esperienza del sacro dell'*homo religiosus*

La corrente moderna di desacralizzazione, spalleggiata dalla teologia della morte di Dio, non ha fermato il movimento di riflessione iniziato da Söderblom e da Otto[14]. M. Eliade ritiene nondimeno che i dati psicologici evidenziati da R. Otto costituiscano una base troppo ristretta. Proseguendo nella ricerca sul sacro, Eliade mostra che il comportamento dell'*homo religiosus* si organizza attorno alla manifestazione del sacro. Per l'uomo religioso, in tutte le religioni, il sacro appare come una potenza di ordine diverso da quello naturale. Incentrando la scienza delle religioni sulla manifestazione del sacro, Eliade evita lo

[13] R. Otto, *Mistica orientale, mistica occidentale*, Marietti, Casale M. 1985. L'autore confronta la mistica renana con quella di Śankara. Si veda P. Johanns, *Vers le Christ par le Vedânta*, 2 voll., Louvain 1932-33; O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedânta*, Paris 1937. L'intera dottrina è stata valorizzata da Monchanin e Le Saux, i cui lavori hanno continuato l'intuizione di R. Otto ai fini dell'incontro tra cristianesimo e induismo; J. Monchanin, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris 1974; *Théologie et spiritualité missionnaire*, Paris 1985; H. Le Saux, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris 1965 [trad. it., *La contemplazione cristiana in India*, EMI, Bologna 1984]; *Intériorité et révélation*, Paris 1982; M.M. Davy, *Henry Le Saux, le Passeur entre deux rives*, Paris 1981.

[14] Senza contare le molte traduzioni, *Das Heilige* di Otto è arrivato a quaranta edizioni. Giova anche ricordare i lavori di G. van der Leeuw (1890-1950), soprattutto *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris 1948 [trad. it., *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1965], e quelli di Fr. Heiler (1892-1969), particolarmente *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart 1961. Si veda R. Vander Gucht, H. Vorgrimler, *Bilancio della teologia del XX secolo*, 4 voll., Città Nuova, Roma 1972. Per la questione della rivelazione rimandiamo a A. Dartigues, *La Rivelazione. Dal senso alla salvezza*, vol. VI del *Manuale di teologia*, cit.

scoglio di Heiler, che aveva tentato di ridurre la storia delle religioni a una 'teologia del sacro' fondata sulla fede nella rivelazione divina presente in tutte le religioni. Eliade focalizza la sua ricerca sul sacro vissuto dall'*homo religiosus*[15].

La confusione creata dalla controversia sul sacro è alle origini del nostro progetto di uno studio semantico dell'espressione del sacro nelle grandi religioni. Da più di cinque millenni, l'*homo religiosus* ha fissato sulla pietra, sull'argilla, sui papiri, sulla pergamena, sul legno e su altri materiali la memoria delle sue credenze e della sua esperienza religiosa. Per esprimere e precisare il suo pensiero, ha anche creato le parole rispondenti, ossia ha dato origine al vocabolario del sacro. A partire dalla semantica storica è dunque possibile realizzare un lavoro comparato sul linguaggio del sacro nelle religioni. In un voluminoso dossier, venti specialisti delle religioni, filologi, orientalisti e storici hanno sottoposto a un interrogatorio sistematico l'*homo religiosus* delle grandi civiltà, al fine di conoscere il suo pensiero e la sua esperienza vissuta nel campo del sacro[16].

Una serie di ricerche sulle grandi religioni non monoteiste mostra che l'espressione del sacro è inseparabile dall'esperienza spirituale dell'*homo religiosus*. Ciò che più colpisce è la sorprendente omogeneità nell'espressione verbale del sacro. Il dato conferma le scoperte di Söderblom, Otto ed Eliade sull'unità spirituale dell'umanità, nella sua esperienza religiosa del sacro vissuto. Lo studio delle parole chiave ci fa comprendere che l'*homo religiosus* pretende di cogliere la manifestazione di una Realtà trascendente che, presentandosi al mondo, gli conferisce la dimensione del compimento.

Con lo studio del sacro nell'Antico Testamento, nel Nuovo Testamento e nella religione musulmana siamo in presenza di dati nuovi. Dio è l'Unico, il Trascendente, l'Essere personale che interviene con la sua onnipotenza nella vita e nella storia dei suoi fedeli e del suo popolo. Così Yahvé è il Dio

[15] Nel *Manuale di teologia* diretto da J. Doré è pubblicata una serie di pagine sulla ricerca di Eliade: «Scienze delle religioni e religioni comparate», in *Introduzione allo studio della teologia*, vol. XI. Rinviamo anche a J. RIES, *Une herméneutique du sacré: Mircea Eliade*, in *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985, 53-84, e *Science des religions et sciences humaines; l'oeuvre de Mircea Eliade (1907-1986)*, in *Rev. Th. de Louvain* 17 (1986) 329-340. Si può anche vedere J. RIES, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade*, in *Cahier de l'Herne* 33 (1978) 81-87.

[16] J. RIES (ed.), *L'expression du sacré dans les grandes religions*, 3 voll., Louvain-la-Neuve 1978-1986 (coll. Homo Religiosus 1-3); J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985. L'Accademia francese ha coronato queste opere con due premi, conferiti nel 1986 e 1987.

personale che prende posto nella storia dell'uomo. La ierofania cede il posto alla teofania. Ed è una grande novità. Dio è santo ed esige la santità. Questo Dio non parla più mediante oracoli, ma con una Rivelazione che è parola viva e trasformante. Questo Dio esige la fede del fedele, implicando la sua adesione personale e l'interiorizzazione del culto. Nel campo del sacro assistiamo alla crescita della santità, la quale non è tuttavia assente nelle religioni pagane. Queste ricerche di storia delle religioni confermano le posizioni di Newman, Söderblom, Otto, Eliade.

L'insieme del nostro studio mostra come, nella storia dell'umanità, ogni ierofania (o manifestazione del sacro) sia colta dall'uomo religioso come fenomeno inseparabile dalla sua esperienza personale. L'uomo coglie la manifestazione di una Realtà altra da quelle dell'ambiente in cui vive. Questa scoperta lo porta a un modo di esistenza specifico. Nelle grandi religioni pagane, l'*homo religiosus* si modella un vocabolario e un linguaggio che gli servono da utensile mentale e psicologico nella scoperta e nell'espressione del mondo e della vita. Per rendere efficace la potenza numinosa nella sua vita, l'uomo mette in moto un vero universo simbolico di miti e di riti.

Malgrado le molteplici rassomiglianze – quali l'interscambio parziale e intenzionale del vocabolario del sacro – le religioni monoteiste mostrano un superamento del senso del sacro tipico delle religioni pagane. Il fatto deriva dall'esistenza, nell'ebraismo, nel cristianesimo e nell'islam, di un Dio unico e personale, autore di un'alleanza e di una rivelazione che interviene direttamente nella vita dei suoi fedeli e nella storia. Yahvé è il Dio unico che esige la santità e che richiede un culto conforme alla sua stessa santità. L'islam è tributario della duplice eredità proveniente dall'ebraismo e dai nomadi arabi. Ma per il musulmano il sacro ha la sua fonte in Allah. Il Nuovo Testamento proclama una nuova Alleanza che prende il posto dello statuto mosaico e costituisce un nuovo luogo di incontro dell'uomo con Dio. In Cristo la santità divina si comunica all'uomo: siamo nel sacro messianico.

Questa importante ricerca di semantica storica sfocia in alcune conclusioni di somma utilità. Essa mostra, innanzitutto, che la controversia sul sacro e la desacralizzazione che propugna sono in una situazione precaria rispetto alla storia religiosa dell'umanità. Al termine del suo cammino, lo storico delle religioni deve constatare che da millenni, nelle credenze, nel linguaggio e nel comportamento dell'*homo religiosus* tutto avviene come se egli non potesse arrivare a vivere in un mondo desacralizzato. La ricerca sull'espressione del sacro conferma, per una via scientifica convergente, la

dottrina di Newman sulla storia come laboratorio di Dio, la ricerca di Söderblom sul Dio vivente nella storia, la tesi sul sacro come cammino di avvicinamento a Dio elaborata da Otto, la dimostrazione di Eliade sull'esperienza del sacro vissuto dall'*homo religiosus*, dalla preistoria fino ai nostri giorni, fornendo insieme delle solide basi per l'incontro tra le religioni[17].

Conclusioni

Nel corso dell'ultimo quarto del secolo XIX, lo studio del patrimonio religioso dell'umanità ha suscitato molte ricerche, segnando la nascita di una nuova disciplina: la storia delle religioni. Sotto l'influsso dell'ideologia positivista, evoluzionista e laica, la scuola di Tiele, Renan e Réville si è avventurata in uno studio del fenomeno religioso che toglieva a quest'ultimo ogni dimensione soprannaturale. All'indomani della sua formazione parigina, Nathan Söderblom viene incaricato di istituire la cattedra di storia delle religioni a Uppsala. Comprendendo l'errore dei suoi maestri di ieri, egli si orienta risolutamente per una strada diversa. A suo avviso la scienza delle religioni pone l'uomo sulle tracce del Dio vivo nella storia dell'uomo. In questo campo il suo pensiero si riallaccia a quello di Newman, anche se non focalizza la ricerca sull'economia divina ma sulla rivelazione.

Il suo discepolo Rudolf Otto riprende un dato già evidenziato dal maestro, quello del sacro nelle religioni. Nella sua ricerca sul patrimonio spirituale dell'umanità, Otto si allontana dal sentiero troppo angusto del fenomeno religioso per seguire le tracce dell'uomo religioso nell'esperienza del sacro, come valore di salvezza e come fondamento della religione personale. Il sacro gli appare insieme rivelazione interiore di Dio e rivelazione di Dio nella storia. L'esperienza della salvezza è l'incontro dell'uomo con Dio. Presente in tutte le religioni, essa raggiunge la sua pienezza in Cristo. Mircea Eliade amplia ulteriormente la ricerca, mostrando la presenza dell'*homo religiosus* in tutte le tappe della storia. L'esperienza del sacro-vissuto costituisce un elemento costitutivo dell'uomo. È l'*homo religiosus* a dare il vero significato alla storia e alla condizione umana. Di conseguenza, il sacro è uno dei fili conduttori dell'incontro tra le religioni.

[17] J. RIES, *Rencontre des religions et sens du sacré*, in *Spiritus* 106 (1987) 78-88.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

In *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000³. Si veda le voci concernenti i comparatisti del XIX secolo: J. Ries, *P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920)*, 324; R. Bureau, *G. Frazer (1854-1941)*, 741; J. Ries, *N.D. Fustel de Coulanges (1830-1889)*, 745-746; M. Neusch, *G.W.F. Hegel (1770-1831)*, 910-912; J. Ries, *F.M. Müller (1823-1900)*, 1446-1486; J. Ries, *F. Heiler (1892 1969)*, 914-915; J. Ries, *R. Otto (1869-1937)*, 1517-1519; J. Ries, *R. Pettazzoni (1883-1959)*, 1612-1613; J. Ries, *H. Pinard de la Boullaye (1874-1958)*, 1615-1616; J. Doré, *F. Schleiermacher (1768-1834)*, 1907-1908; J. Ries, *W. Schmidt (1868-1954)*, 1911-1912; J. Vidal, *N. Söderblom (1866-1931)*, 2001.

In *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. ELIADE. Edizione tematica europea (a cura di D. COSI, L. SAIBENE, R. SCAGNO), vol. 5, Jaca Book, Milano 1995. Si veda: J. Waardenburg, *P.D. Chantepie de la Saussaye (1848-1920)*, 49-50; B. Feldman, *G.F. Creuzer (1771-1858)*, 69-70; R. Achermann, *G. Frazer (1854-1941)*, 2000-2002; O. Zerries, *L. Frobenius (1873-1938)*, 206-207; S.C. Humphreys, *N.D. Fustel de Coulanges (1830-1889)*, 211-212; Q. Lauer, *G.W.F. Hegel (1770-1831)*, 226-230; Fr. Radant, *J.G. Herder (1744-1803)*, 233-235; R. Resch, *A. Loisy (1857-1940)*, 314-315; H. Klimkeit, *F.M. Müller (1823-1900)*, 357-358; T.M. Ludwig, *R. Otto (1869-1937)*, 373-376; H.P. Partin, *H. Pinard de la Boullaye (1874-1958)*, 379-380; G. Henniger, *W. Schmidt (1868-1954)*, 477-479; Ch.J. Adams, *N. Söderblom (1866-1931)*, 430-431.

P. ALFARIC, *De la foi à la raison*, Union rationaliste, Paris 1956.

ID., *Origines sociales du christianisme*, Union rationaliste, Paris 1956.

FR. BOESPFLUG, FR. DUNAND (a cura di), *Le comparatisme en histoire des religions*, (Colloque de Strassbourg 1996), Éditions du Cerf, Paris 1994.

P.D. CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'histoire des religions*, A. Colin, Paris 1904 (trad. fr. dalla 2ª ed. tedesca, di H. Hubert e I. Lévy); 4ª ed. tedesca in due volumi, Mohr, Tübingen 1925.

B. CONSTANT, *De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développments*, 5 voll. scritti a partire dal 1824, Nuova ed., Lausanne 1971.

M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris 1965 [trad. it., *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973²].

ID., *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris 1971 [trad. it., *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980²].

ID., *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris 1976-1983 [trad. it., *Storia delle idee e delle credenze religiose*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1979-1983] (ciascun volume presenta alla fine una bibliografia dettagliata).

ID. (a cura di), *The Encyclopedia of Religion*, 15 voll., Macmillan, New York 1987: sintesi scientifica delle religioni e dei problemi religiosi (indice nel 1988).
G. FOUCART, *Histoire des religions et méthode comparative*, Picard, Paris 1912.
N.D. FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Albatros Valmonde, Paris 1982 [trad. it., *La città antica. Studio sul culto, il diritto, le istituzioni di Grecia e di Roma*, a cura di G.E. Calapaj, Laterza, Bari 1980].
G. GUSDORF, *Les origines de l'herméneutique*, Payot, Paris 1988 [trad. it., *Le origini dell'ermeneutica*, a cura di M.P. Guidobaldi, Laterza, Roma-Bari 1989].
FR. HEILER, *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Kohlhammer, Stuttgart 1961 [trad. it., *Le religioni dell'umanità*, a cura di C.M. Schröder, L. Saibene, Jaca Book, Milano 1985].
J. IRELAND, *L'Eglise et le siècle*, Gabalda, Paris 1894, 1914[11].
F. KLEIN, *La route du petit Morvandiau*, 6 voll., Aubier et Plon, Paris 1946-1950.
A. LOISY, *La religion*, Nourry, Paris 1924.
ID., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, 3 voll., Nourry, Paris 1930-1931 [trad. it., *Memorie per la storia religiosa dei nostri tempi,* a cura di P. Vittorelli, prefazione di L. Salvatorelli, Feltrinelli, Milano 1961-1962].
ID., *La naissance du christianisme*, Nourry, Paris 1933 [trad. it., *Le origini del cristianesimo*, Il Saggiatore, Milano 1984].
R. MARLÉ, *Au coeur de la crise moderniste*, Aubier, Paris 1960.
A. MELLOR, *Histoire de l'anticléricalisme français*, Mame, Tours 1966.
F.M. MÜLLER, *Essais sur l'histoire des religions*, Payot, Paris 1872.
R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Klotz, Gotha 1917, C.H. Beck, München 1963[35] [trad. it., *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1994[5]].
ID., *Indiens Gnadenreligion und das Christentum*, Klotz, Gotha 1930.
ID., *Reich Gottes und Menschensohn*, Beck, München 1933.
ID., *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, Payot, Paris 1951 [trad. it., *Mistica orientale, mistica occidentale*, Marietti, Genova 1984].
L. PORTIER, *Christianisme, Eglises et Religions. Le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1912). Contribution à l'histoire de l'Eglise de France et à l'histoire des religions*, coll. «Cerfaux-Lefort» 4, Louvain-la-Neuve 1982.
E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Casterman, Paris-Tournai 1962 [trad. it., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967].
P. POUPARD, J. VIDAL, J. RIES, E. COTHENET, Y. MARCHASSON, M. DELAHOUTRE (a cura di), *Dictionnaire des religions*, PUF, Paris 1984, 1985[2], 1993[2]. Si veda il «compimento bibliografico per lo studio e la ricerca in scienza delle religioni», 1809-1820 [trad. it., *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000[3]].

E. QUINET, *Le génie des religions*, Charpentier, Paris 1842.

J. RIES (a cura di), *L'expression du sacré dans les grandes religions* I, *Proche-Orient ancien et traditions bibliques*; II, *Peuples indo-européens et asianiques, hindouisme, bouddhisme, religion égyptienne, gnosticisme, islam*; III, *Mazdéisme, cultes isiaques, religion grecque, manichéisme, Nouveau Testament, vie de l'homo religiosus* 3 voll., coll. «Homo Religiosus» 1-3, Louvain-la-Neuve 1978-1986 (bibl. sul sacro, vol. III, 385-397).

ID., *Les religions et le sacré*, Louvain-la-Neuve 1981^3 [trad. it., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1982].

ID., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris 1985 (sintesi di un secolo di discussioni sul sacro nel cristianesimo e nelle altre religioni).

ID., *Science des religions et religions comparées*, in J. DORÉ, *Introduction à l'étude de la théologie*, Desclée de Brouwer, Paris 1991, vol. I, 179-238 (bibl., 231-238) [trad. it. *Manuale di teologia*, XI, Queriniana, Brescia].

ID., *Storia delle religioni*, Jaca Book, Milano 1993 (coll. «EDO», 38).

N. SÖDERBLOM, *Das Werden des Gottesglaubens*, Hinrich, Leipzig 1916.

ID., *The Nature of Revelation*, Oxford University Press, Oxford 1933.

ID., *Dieu vivant dans l'histoire*, tr. fr. di J. deCoussange, Fischbacher, Paris 1937.

ID., *Der lebendige Gott im Zeugnis der Religionsgeschichte*, Reinhardt, München 1966^2.

A. TOYNBEE, *La grande aventure de l'humanité*, Payot, Paris 1994.

J. WAARDENBURG, *Classical Approaches to the Study of Religion*, 2 voll., Mouton, den Haag-Paris 1973-1974.

FR. WHALING (a cura di), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, 2 voll., Mouton, Berlin-New York 1983.

Capitolo diciottesimo
L'INCONTRO TRA CRISTIANI E NON CRISTIANI

Nel 1538 la parola 'incontro' assume un significato che vale a guidarci nella stesura del presente capitolo: è «il fatto [...] di trovarsi in contatto, di avvicinarsi prima come per caso, poi, per estensione, in maniera concertata o prevista»[1]. I cristiani hanno sempre conosciuto contatti con i non cristiani. Questo intero volume ha registrato tali peripezie di contatto con i pagani, gli ebrei, i musulmani; e successivamente con gli induisti e i buddisti, dal secolo XVII in poi. In questi contatti giova distinguere la missione cristiana, da un lato, dalla semplice coesistenza sociale, dall'altro. Per venti secoli, l'incontro tra i cristiani e i non cristiani ha costituito un'esperienza quotidiana dei cristiani, delle comunità cristiane e della Chiesa. Il nostro studio si concentra sugli incontri organizzati di comune accordo tra cristiani e non cristiani, per scopi determinati. Il primo modello di questi incontri, nell'epoca contemporanea, è stata l'assemblea di Chicago del 1893. Nel presente capitolo non parliamo del modello particolare di incontro costituito dal dialogo[2].

[1] Dict. *Le Robert*, V, Paris 1969, 785: riserviamo la questione del dialogo e della teologia delle religioni al cap. XX.

[2] J.M. BARROWS, *The World's Parliament of Religion*, 2 voll., Chicago 1893; G. BONET-MAURY, *Le Parlement des Religions à Chicago (11-27 septembre 1893)*, in *Rev. de l'Hist. des Rel.* 28 (1893) 187-197 e 325-346, e *Le Congrès des religions à Chicago en 1893*, Paris 1894 (il volume è composto di estratti dei due volumi di J.M. BARROWS, V. CHARBONNEL, *Congrès universel des Religions à Paris en 1900. Histoire d'une idée*, A. Colin, Paris 1897); J. RIES, *Le Parlement des Religions (Chicago 1893)*, in L. PORTIER, *Christianisme, Eglises et Religions*, Louvain-la-Neuve 1982, 167-172.

I. Il Parlamento delle religioni: Chicago 1893

1. *Organizzazione e obiettivi*

Il *World's Parliament of Religions*, tenutosi a Chicago dall'11 al 27 settembre 1893, ha costituito il primo grande incontro tra cristiani e non cristiani. Scopo dell'incontro, organizzato dalla Chiesa presbiteriana e dalla Chiesa cattolica statunitensi con l'approvazione di Leone XIII, era ben precisato: un pacifico scambio di idee e di sentimenti; una lezione di tolleranza; importanza di un'intesa tra le differenti religioni. Ma negli organizzatori, sia presbiteriani che cattolici, era presente anche un'altra intenzione, nata alla vista delle battaglie dei militanti europei per la laicità: quella di insistere sul patrimonio religioso dell'umanità, mostrando come l'irreligiosità e il materialismo fossero contrari alle idee fondamentali dell'uomo.

Il Congresso fu aperto alla presenza di ottomila persone, con rappresentanti di sedici religioni, entrati in processione coi rispettivi abiti religiosi. Il *Pater* fu la preghiera scelta per l'inizio dei lavori giornalieri. Le varie religioni erano invitate a esporre la loro dottrina e attività nel campo dell'educazione umana «per la felicità temporale ed eterna degli uomini». Per lasciare spazi di tempo da dedicare allo studio dei vari aspetti della religione e dei suoi rapporti con la vita, si fissò la durata del Congresso in diciassette giorni, dedicando ciascun giorno a un tema particolare. In parallelo al Congresso, si organizzarono conferenze, in date stabilite, per l'esposizione delle dottrine e della storia di ciascuna religione. L'apertura ufficiale del Congresso, diretto da J.H. Barrows, pastore della Chiesa presbiteriana di Chicago, toccò al cardinal Gibbons, assistito da monsignor Feeban, rettore dell'Università cattolica di Washington.

2. *I lavori del Parlamento delle religioni*

Dopo la giornata dei discorsi e dei lavori di apertura, il secondo giorno venne dedicato alla riflessione su Dio, sulla sua esistenza e sui suoi attributi, con testimonianze provenienti dal mondo intero sulla credenza universale in Dio. Nella serie delle conferenze parallele toccava al cattolicesimo parlare del suo insegnamento, del suo spirito, della vita della Chiesa, di Gesù Cristo, della santità e delle armonie della religione cattolica nella situazione attuale del mondo, dello sviluppo della dottrina cattolica, della missione della Chiesa presso le nazioni e le razze umane.

Il terzo giorno ebbe come tema l'uomo, la sua natura e la sua anima; il

quarto giorno, la religione come legame tra Dio e l'uomo e come bisogno della persona umana; il quinto giorno, le varie religioni presentarono il proprio sistema di credenze. Fu anche caratterizzato dal discorso di monsignor de Harlez di Lovanio sullo studio comparato delle religioni: un rapporto che ebbe un influsso notevole sui lavori[3]. Dopo aver definito il metodo di approccio alle religioni, fondato su una conoscenza approfondita delle fonti e sullo studio condotto con gli occhi e lo spirito dei differenti popoli, Ch. de Harlez insisteva sulla tolleranza e sulla carità che devono regnare tra le diverse religioni e i loro fedeli.

Le giornate seguenti videro sfilare i rappresentanti delle sedici religioni presenti, con l'esposizione dei vari temi in questione: libri sacri, religione e famiglia, capi religiosi dell'umanità, religione e rapporti con le arti e le scienze, religione e costumi ' religione e problemi sociali, religione e società civile, religione e amore dell'umanità, condizioni presenti della cristianità, unione religiosa dei cristiani, l'unione religiosa dell'intera famiglia umana, futuro della religione. Nel suo rapporto sulla manifestazione monsignor J. Keane ha scritto:

> «Per diciassette giorni la Chiesa si è tenuta desta in mezzo a questa singolare assemblea come san Paolo in mezzo a coloro che lo interrogavano nell'Areopago; si può ritenere che dai tempi apostolici essa non avesse più avuto una simile accolta di uditori»[4].

3. *Apporti del Congresso nell'ambito dell'incontro*

Durante i diciassette giorni di lavoro e di discussioni, accanto alle esposizioni sulle varie religioni, molti oratori hanno sviluppato idee importanti circa i rapporti futuri tra le varie comunità. Gli indù hanno insistito sui cinque apporti dell'Asia: intuizione dello Spirito di Dio; coscienza della presenza di Dio nell'uomo; adorazione di Dio; rinuncia fino all'ascetismo; obbedienza e consacrazione di sé. Ampiamente rappresentati, gli ebrei hanno fatto osservare come Mosè abbia rivelato a Israele un Dio unico, padre del suo popolo e che ha dato al mondo il più antico codice di morale universale. I profeti hanno predicato quelle grandi idee di pace, fraternità e felicità universale che ancor oggi costituiscono le aspirazioni fonda-

[3] Il testo del discorso di CH. DE HARLEZ DE DEULIN, *De la nature et de l'utilité de l'étude des religions*, in *Rev. des rel.* 6 (1894) 413-438.

[4] V. CHARBONNEL, *Congrès universel*, cit., 27.

mentali dell'umanità. Assieme all'insistenza sulla Bibbia, che ha lasciato in eredità al mondo il monoteismo, una legge morale immutabile e le idee di giustizia, essi hanno salutato in Gesù il più illustre dei loro dottori, felici di sentire esprimere dai cattolici la propria ammirazione per il popolo ebraico, con la sconfessione di qualsiasi antiebraismo. Gli anglicani e i musulmani avevano declinato l'invito a partecipare al Congresso.

Da parte cattolica, la presenza di quattro arcivescovi, due vescovi e molti sacerdoti e professori di università ha dato ai partecipanti l'impressione di uno sforzo immenso, teso al conseguimento della libertà religiosa nel mondo intero. Inoltre, l'insistenza sul cammino delle varie religioni verso una maggiore unità religiosa è stato accolto con entusiasmo. Gli oratori protestanti si sono orientati maggiormente sulla morale e sulle questioni sociali. In una lettera indirizzata al Congresso, Max Müller sottolineava l'importanza del pensiero di Clemente Alessandrino, di Giustino e di Origene, quale base di ogni sforzo teso a un migliore rapporto delle religioni tra loro e con il cristianesimo, apportatore della pienezza della rivelazione.

Il Parlamento delle religioni ha avuto grande ripercussione a livello mondiale. In esso si è salutata una manifestazione di fede delle diverse religioni in Dio, uno sforzo mondiale volto all'armonia religiosa, l'aspirazione a un ideale di verità e di giustizia. Il Congresso ha dimostrato non solo l'interesse ma anche i benefici effetti dell'incontro tra le religioni. In Europa è nata l'idea di rinnovare l'esperienza a Parigi nel 1900. Purtroppo alcuni interventi poco felici hanno fatto fallire il progetto, trasformato poi in Congresso internazionale di storia delle religioni. A partire da Chicago, i congressi scientifici stimoleranno le ricerche, mentre gli incontri tra i credenti si andranno moltiplicando[5].

II. Le grandi religioni all'appuntamento di Assisi: 27 ottobre 1986

Dopo il Primo incontro tra cristiani e non cristiani, avvenuto a Chicago nel 1893, bisogna evidenziare l'incontro recente di Assisi, le cui dimensio-

[5] F. Klein, *Souvenirs*, Paris 1948, 289-303; J. Réville, *Le Congrès international d'histoire des religions*, in *Rev. d'Hist. des Rel.* 42 (1900) 143-219; B. de Give, *Diversité des approches contemporaines en histoire comparée des religions*, in *Universitas Tarraconensis* 8 (1985-1986) 121-134.

ni derivano dal fatto che l'iniziativa fu del capo della Chiesa cattolica[6]. L'incontro ha comportato una serie di aspetti diversi, a partire dall'appello lanciato da Giovanni Paolo II, il 25 gennaio 1986, nell'omelia di chiusura della settimana di preghiere per l'unità, fino al suo termine ufficiale, quando il papa, il 29 ottobre, riceveva i rappresentanti delle religioni non cristiane che avevano partecipato, due giorni prima, alla giornata mondiale di preghiera per la pace.

La giornata di Assisi, partita dall'iniziativa di Giovanni Paolo II, si è iscritta nella logica del Concilio Vaticano II e nel contesto di un programma di azione a livello mondiale: viaggi del papa nei cinque continenti, tesi alla proclamazione dei diritti dell'uomo; vasta campagna per la liberazione degli oppressi, per la libertà dei popoli, per la pace mondiale. Si tratta dell'azione di una Chiesa consapevole della vocazione comune dell'umanità, della sua unità spirituale e che opera in vista della riconciliazione degli uomini proclamata da Cristo. L'incontro aveva uno scopo preciso di carattere strettamente religioso: quello di una riunione di preghiera, di pellegrinaggio e di digiuno, accolto dai diversi responsabili e delegati religiosi per la pace tra le nazioni. A questa dimensione religiosa è venuto ad aggiungersi l'appello pressante per una tregua dei conflitti e delle guerre.

L'incontro di preghiera per la pace escludeva ogni sincretismo religioso. Ciascun partecipante ha accolto l'invito in piena libertà, e tale libertà ha conservato partecipandovi: nella scelta del rituale, nella separazione e autonomia delle cerimonie, nella libertà delle formule di preghiera. Pur testimoniando un rispetto sincero per le altre religioni, ciascuna credenza rappresentata ad Assisi ha conservato la propria identità. In questo contesto anche la Chiesa cattolica e le differenti confessioni cristiane si sono presentate ciascuna con la propria identità, pur nella consapevolezza della comune missione di dover annunciare la riconciliazione e la salvezza in Gesù Cristo, centro della storia e Verbo eterno del Padre, che ha effuso i suoi germi e raggi di verità su tutti i popoli sin dalle origini dell'umanità.

L'appuntamento delle dodici religioni presenti ad Assisi è stato segnato da una duplice dimensione, verticale e orizzontale. Se l'obiettivo comune

[6] *La documentation catholique* 1913 (1986) 233-235; 1929 (1986) 1065-1085: testi ufficiali delle allocuzioni e delle preghiere; J. RIES, *L'alba di un nuovo umanesimo*, Assisi 27 ottobre 1986, in *Synesis* 3 (1986) 35-45; AA.VV., *Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise, 27 octobre 1986*, Centurion, Paris 1987. Il Bollettino del Segretariato romano ha dedicato interamente il fascicolo 64 all'Incontro di Assisi (n. 22, Roma 1987, 11-160: discorso del Papa, documenti e articoli).

era la preghiera per la pace, vista come dono di Dio e come bene indispensabile per la vita dell'uomo, toccava a ciascuna religione cogliere meglio il legame intrinseco esistente tra l'atteggiamento religioso autentico e la pace. I responsabili religiosi, presenti ad Assisi come delegati delle rispettive comunità, hanno cercato di scoprire tale legame. Lo stesso cammino percorso per raggiungere Assisi fin dalle regioni più lontane è stato recepito come un simbolo del cammino che i popoli sono chiamati a percorrere. L'incontro di Assisi si è presentato pertanto come l'avvenimento costitutivo di un nuovo umanesimo.

III. L'INCONTRO TRA CRISTIANI ED EBREI

Nel corso del secolo XX, e più particolarmente a partire dal genocidio hitleriano, le Chiese cristiane hanno preso coscienza delle loro responsabilità storiche nei confronti del Popolo ebraico. Oggi stiamo assistendo a una ridefinizione dei legami che uniscono tra loro cristiani ed ebrei. In questo movimento anche gli ebrei hanno svolto un ruolo e mostrato apertura all'incontro. L'opera di Franz Rosenzweig (1886-1929) annuncia una visione nuova dell'ebraismo, del cristianesimo e delle altre religioni, in termini di «irradiamento della luce messianica nella storia della salvezza»[7].

Dal 30 luglio al 5 agosto del 1947, a Seelisberg (Svizzera), l'*International Council of Christians and Jews* ha riunito una conferenza mirata alla lotta contro l'antisemitismo. Ebrei e cristiani vi hanno approvato una serie di tesi riguardanti l'insegnamento religioso cristiano. Il documento, noto come *I dieci punti di Seelisberg*, è il primo testo internazionale al quale i cristiani hanno potuto riferirsi antecedentemente alla dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II. Rivolto alle Chiese, il documento chiede che ci si ricordi della fede nel medesimo Dio vivente, della missione di Gesù, delle origini ebraiche degli apostoli e dei primi cristiani, del precetto fondamentale dell'amore di Dio e del prossimo. In una seconda parte si parla del dovere di evitare di svilire l'ebraismo, di trattare gli ebrei come nemici, di presentare la passione di Gesù in modo tale da far ricadere i lati odiosi su

[7] FR. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt 1921 [trad. it., *La stella della redenzione*, Marietti, Casale M. 1985]. Si veda J. VIDAL, *Rosenzweig, Franz (1886-1929)*, in *Dict. Relig.* II, Paris 1985, 1472-1474 [trad. it., in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 1811-1814]; S. SCHWARZSCHILD, *Rosenzweig, Franz (1886-1929)*, in *Encycl. Relig.* XII, New York 1987, 471-473; in *Kirche und Synagoge*, 668-702, le posizioni ebraiche del secolo XX.

tutti gli ebrei; di evitare di insistere sulle maledizioni scritturistiche nei loro confronti, di accreditare l'opinione che il popolo ebraico sia riprovato e maledetto, di parlare degli ebrei come se non fossero stati i primi a costituire la Chiesa. La riunione di Seelisberg fu poi seguita da una riunione di teologi cattolici e protestanti a Bad Schwalbach, in Germania, nel 1950. Questa riunione ha precisato i fondamenti biblici dei *Dieci punti di Seelisberg* e le sue conclusioni hanno ricevuto l'approvazione della gerarchia cattolica[8]. Molti incontri e vari documenti hanno fatto seguito alle due assemblee: in Germania, America latina, Austria, Belgio, Canada, Stati Uniti, Francia, Paesi Bassi, Svizzera. Tra questi documenti dedicati ai rapporti tra cristiani ed ebrei giova ricordare le decisioni del Consiglio Ecumenico delle Chiese e la dichiarazione *Nostra aetate* 4 del Concilio Vaticano II[9]. Un documento dal titolo *Orientamenti e suggerimenti per l'applicazione della dichiarazione conciliare Nostra aetate n. 4* è stato pubblicato nel 1969 dall'Ufficio romano per i rapporti tra gli ebrei e i cattolici, e in versione definitiva come *Carta iniziale* della Commissione per i rapporti religiosi con l'ebraismo, creata da papa Paolo VI il 22 ottobre 1974[10].

Nel 1979, l'esegeta cattolico tedesco Franz Mussner ha pubblicato un'opera di grande importanza ai fini dell'incontro tra cristiani ed ebrei, il *Popolo della promessa*[11]. In quest'opera, l'autore abbozza innanzitutto una teologia cristiana dell'ebraismo, basata sull'elezione di Israele; passa poi a mostrare il retaggio globale ricevuto dalla Chiesa: monoteismo, creazione, uomo immagine di Dio, alleanza, messianismo, risurrezione dei morti. Mussner dedica un importante studio a Gesù e a Paolo, come pure alla questione della redazione dei vangeli al momento della grande scissione tra i cristiani e gli ebrei. Nell'ultimo capitolo l'esegeta parte dallo *shalom* (pace), per mostrare il compito comune che incombe oggi a entrambe le religioni. Qui sta il loro *incontro*, nel senso forte del termine, al fine di un'opera comune nel mondo: pace, gioia, libertà, integrità, riconciliazione, giu-

[8] M.TH. HOCH, B. DUPUY, *Les Eglises devant le judaïsme*, Paris 1980, 19-25; *Cahiers sioniens*, Paris 1950, 225-226. Trattiamo della dichiarazione *Nostra aetate* nel capitolo XIX. Si veda anche E.J. FISHER ET AL., *Twenty Years of Jewish-Catholic Relations*, New York 1986.

[9] Tutti questi documenti sono pubblicati nel prezioso volume di M.TH. HOCH, B. DUPUY, *Les Eglises devant le iudaïsme*, Paris 1980. Ci si può riferire per la bibliografia.

[10] *Ibid.*, 355-362. Si veda anche *Sens, Bulletin de l'amitié judéo-chrétienne de France*, dal marzo 1971. In *Dict. des Rel.*, Paris 1985, si veda P. EYT, *Rencontre des religions*, Paris 1985 1439-1442 [trad. it., *Incontro delle Religioni*, in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 983-987]; K. HRUBY, *Judaïsme*, 868-874 [trad. it., *Giudaismo*, *ibid.*, 833-840]; di K. HRUBY si veda anche *Le judaïsme*, Paris 1975 (con bibl.).

stizia. Per i cristiani, gli ebrei sono i testimoni viventi della realtà storica della fede cristiana.

IV. L'INCONTRO TRA CRISTIANI E MUSULMANI

1. *Incontro di pensiero*

Da alcuni decenni stiamo assistendo a una nuova visione cristiana dell'islam. L'opera scientifica di Louis Massignon e il suo atteggiamento spirituale nei confronti della fede musulmana sono stati determinanti e hanno anche influito direttamente sull'orientamento del Concilio Vaticano II in questo campo[12]. Sia nei cattolici che nei protestanti è andato maturando lentamente un immenso lavoro di comprensione della fede e della vita musulmana[13]. Anche in Oriente si è verificato un grande cambiamento. In seno alle sofferenze del popolo palestinese molti scoprono meglio il significato del mistero della morte e della risurrezione di Cristo. Anziché vedere in Maometto unicamente un profeta tardivo di semplice 'preparazione evangelica' degli arabi, lo si considera un profeta dell'*éschaton*, che non cessa di scuotere la «sedentarizzazione spirituale» degli ebrei e dei cristiani[14]. Sia in Oriente che in Occidente, i cristiani cominciano a capir meglio

[11] FR. MUSSNER, *Traktat über die Juden*, München 1979 [trad. it., *Il popolo della promessa*, Città Nuova, Roma 1983]. Si veda A. PERCHENET, *Juifs et chrétiens. A propos du 'Traité sur les juifs'*, in *La vie spir.* 656 (1983) 497-505: buono studio sul rinnovamento del pensiero ebraico: articoli di A. Neher, E. Lévinas, J. Isaac, Fackenheim, E. Wiesel.

[12] G. HARPIGNY, *Islam et christianisme selon Louis Massignon*, coll. Homo religiosus 6, Louvain-la-Neuve 1981: l'opera è fondamentale per la comprensione dell'atteggiamento di Massignon; J.J. WAARDENBURG, *L'islam dans le miroir de l'Occident*, Paris-den Haag 1962; Y. MOUBARAC (ed.), *L'Islam et le dialogue islamo-chrétien*, Beyrut 1972-73, Pentalogie III. Per la bibliografia recente, si veda PEARSON, *Index Islamicus 1905-1955*, Cambridge 1958, e J. SAUVAGET, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman* (ried. di Cl. Caben), Paris 1961. Nel cap. XIX tratteremo del Vaticano II. Si veda anche R. CASPAR, *Traité de théologie musulmane* I, Roma 1987.

[13] Y. MOUBARAC, G. HARPIGNY, *Islam: riflessione teologica del cristianesimo contemporaneo*, in *Concilium* 6/1976, 41-54; Y. MOUBARAC, *Il pensiero cristiano e l'Islam. Principali acquisizioni e nuove problematiche*, in *Concilium* 6/1976, 55-78.

[14] O. CLÉMENT, *L'Islam, provocazione divina per il giudaismo e Maometto, profeta della realtà ultima*, in *Concilium* 6/1976, 79-83; si veda anche J.M. ABDEL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris 1949[2].

come la Bibbia e il Corano siano entrambi testimoni di una medesima rivelazione, nella quale si ritrovano unite la fede nel Dio unico, la salvezza dell'uomo e la speranza per Gerusalemme. Gli stessi musulmani gettano uno sguardo nuovo su Gesù[15]. Un ulteriore aspetto che si profila all'orizzonte della riflessione cristiana si colloca nella prospettiva aperta da Massignon e illuminata dalla dichiarazione *Nostra aetate* del Vaticano II: i cattolici cominciano a considerare in modo diverso la storia santa comune alle tre religioni abramitiche[16]. Nel contesto delle correnti del pensiero islamico attuale, cristiani e musulmani si incontrano per riflettere insieme sull'islam di ieri e di domani[17].

2. *Incontri islamo-cristiani*

Questi incontri si sono andati intensificando dopo il Concilio, pur risalendo a un passato che abbraccia tutto l'arco del nostro secolo[18]. Negli ultimi due decenni gli incontri si sono moltiplicati. Il primo, tenutosi a Tunisi nel 1974, per iniziativa dei musulmani, sul tema *Coscienza cristiana e coscienza musulmana davanti alle sfide dello sviluppo*, ha puntualizzato un'esperienza comune di tipo storico-critico[19]. Alcune settimane prima, sotto il

[15] J. JOMIER, *Bible et Coran*, Paris 1959; J.P. GABUS, *L'atteggiamento cristiano di fronte all'Islam*, in *Concilium* 6/1976, 84-89; R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'Islam*, Paris 1980 [trad. it., *Gesù nel pensiero musulmano*, EP, Cinisello B. 1990]; J.M. ABDEL-JALIL, *L'Islam et nous*, Paris 1981; E. BINET, R. CHENU (edd.), *La liberté religieuse dans le judaïsme, le christianisme et l'islam*, Paris 1981: atti del Colloquio di Sénanque. Si veda anche il fascicolo collettivo *Foi islamique et foi chrétienne*, in *Lumière et Vie* 163 (1983).

[16] H. TEISSIER, *Una storia sacra nella casa dell'Islam*, in *Concilium* 6/1976, 90-96; L. GARDET, *Regards chrétiens sur l'Islam*, Paris 1986 [trad. it., *L'Islam e i cristiani*, Città Nuova, Roma 1988]; l'opera viene considerata come il testamento spirituale dell'autore; si veda *In memoriam Louis Gardet*, in *Islamochristiana* 12 (1986) 1-26; anche D. MASSON, *Les trois voies de l'Unique*, Paris 1983.

[17] *Islam. Civilisation et religion*, quad. 51 di *Recherches et Débats*, Paris 1965; M. ARKOUN, L. GARDET, *L'Islam hier-demain*, Paris 1978. Si vedano anche gli articoli *Le correnti più significative dell'Islam*, in *Concilium* 6/1976, 97-148.

[18] G. ANAWATI, *Organismi e aspetti del dialogo islamo-cristiano presso i cattolici*, in *Concilium* 6/1976, 149-155, presenta una lista impressionante dei centri di incontro creati nel corso del secolo XX, soprattutto nell'Africa del Nord e nel Vicino Oriente; J. CUOQ, *Pour un dialogue islamo-chrétien*, in *Bulletin* del Segretariato per i non cristiani, 1 (1966) 23-27.

[19] FR. SMYTH-FLORENTIN, *L'incontro islamo-cristiano di Tunisi*, in *Concilium* 6/1976, 156-161; A. CHARFI, *Quelques réflexions sur la rencontre islamo-chrétienne de Tunis (11-17 novembre 1974)*, in *Islamochristiana* 1 (1975) 115-124; si veda anche *Une délégation musulmane au Secrétariat*, in *Bulletin* del Segretariato, 16 (1971) 43-46.

patronato dell'Amicizia Islamo-Cristiana di Spagna, si era svolto un incontro a Córdova, l'antica città califfale, dove i musulmani avevano potuto celebrare le loro preghiere nella moschea-cattedrale: un fatto che non si verificava più dal 1236. Il tema dell'incontro verteva sulle due religioni, sulle implicazioni politiche e sulle crisi religiose. La riuscita dell'incontro ha dato vita all'espressione «spirito di Córdova»[20].

Famoso per le discussioni che ha suscitato è stato l'incontro-seminario islamo-cristiano di Tripoli del 1976. I lavori abbracciavano vari temi: religione e ideologia; patrimonio comune; fede e giustizia sociale; stima reciproca. Le iniziative ideologiche e politiche della Libia hanno suscitato un senso di malessere e una lettura politica dell'incontro[21]. Un secondo incontro di Córdova, nel 1977, ha avuto l'obiettivo di esaminare la stima delle due religioni per Gesù e per Maometto. Un secondo incontro, svoltosi a Tunisi nel 1979, ha riguardato il tema del significato e dei livelli della rivelazione[22]. Non c'è dubbio che queste riunioni abbiano dato frutto. Nondimeno i partecipanti più perspicaci hanno constatato di trovarsi davanti a discorsi paralleli, non senza puntate apologetiche e polemiche. Per questo un gruppo ristretto di cristiani e musulmani ha creato il Gruppo di Ricerche Islamo-Cristiano (GRIC), i cui membri partecipano ai lavori a titolo privato, senza alcun mandato gerarchico, religioso o politico, pur in piena solidarietà con le rispettive comunità di fede. Il gruppo ha iniziato i lavori nel 1977, nell'abbazia di Sénanque (Francia) e costituisce un avanzamento importante nelle relazioni tra pensiero cristiano e pensiero musulmano[23].

[20] M. DE EPALZA, *Il congresso islamo-cristiano di Cordova*, in *Concilium* 6/1976, 162-167; E. GALINDO AGUILAR, *Cordoue, capitale califale du dialogue islamo-chrétien*, in *Islamochristiana* 1 (1975) 103-113; sugli incontri di Tunisi e di Cordova, si veda *Bulletin* del Segretariato, 10 (1975) 196-205.

[21] M. BORREMANS, *Le séminaire du dialogue islamo-chrétien de Tripoli, Libye (1 6 février 1976)*, in *Islamochristiana* 2 (1976) 135-170. Si veda *Le séminaire du dialogue islamo-chrétien*, in *Bulletin* del Segretariato, 11 (1976) 26-48; si veda anche in *Axes* 8 (1976) 36-39.

[22] E. GALINDO AGUILAR, *The second international muslim-christian Congress of Cordoba, March 21-27, 1977*, in *Islamochristiana* 3 (1977) 207-228; M. BORREMANS, *La 2e rencontre islamo-chrétienne de Tunis*, in *Islamochristiana* 5 (1, 79) 221-242. Si veda anche *Bulletin* del Segretariato, 15 (1980) 120-125.

[23] R. CASPAR, *Groupe de recherches islamo-chrétien*, in *Lumière et vie* 163 (1983) 81-85. La lista dei colloqui fino al 1979 è stata pubblicata da R. BORREMANS, *Orientations pour un dialogue entre chrétiens et musulmans*, Paris 1981, 175-179. La carta di fondazione dei GRIC è pubblicata in *Islamochristiana* 4 (1978) 183-186. Ogni anno vi si pubblica anche lo stato di avanzamento delle ricerche del gruppo; cfr. GRIC, *Ces Ecritures qui nous questionnent. La Bible et le Coran*, Centurion, Paris 1987.

Nondimeno oggi ci si chiede se il numero elevato degli incontri attuati negli anni Settanta e Ottanta, organizzati da una serie di iniziative sparse, non abbia avuto effetti negativi a causa di certe conclusioni entusiaste, mentre il fondo della ricerca restava intriso di conflitti e integralismi, sia dottrinali che pratici. Per questo due organizzazioni internazionali – il Congresso Islamico Mondiale e il Consiglio Ecumenico delle Chiese – hanno preparato a lungo l'incontro di Colombo (Sri Lanka) del 1982. L'incontro ha segnato una tappa decisiva, sfociata nella creazione di un comitato permanente. A Colombo si sono approfonditi i programmi 'umanesimo e sviluppo, da elaborare in comune tra cristiani e musulmani[24]. Dal 24 al 29 maggio 1982, si è tenuto a Tunisi-Cartagine un colloquio sui diritti umani[25]. Anche la celebrazione al Cairo del centenario della nascita di Louis Massignon (11-12 ottobre 1983) può considerarsi veramente riuscita in termini di cultura, fedeltà, elevatezza di pensiero[26]. Consapevoli dell'importanza del sacro e della santità, sia nel cristianesimo che nell'islam, i promotori di *Islamochristiana* hanno pubblicato un volume sulla questione *Holiness in Islam and Christianity*[27].

Si può dire senza esitazioni che il momento vertice di tutti gli incontri sia stato quello di papa Giovanni Paolo II con 80 mila giovani marocchini allo stadio di Casablanca, il 19 agosto 1985. Per la prima volta nella storia, un papa si è rivolto a una folla di giovani musulmani, che lo hanno accolto con indicibile entusiasmo[28].

[24] Sull'incontro di Colombo si vedano gli articoli pubblicati in *Islamochristiana* 8 (1982) 201-225. Questo incontro ha avuto luogo dal 30 marzo al 11 aprile 1982.

[25] *Islamochristiana* 9 (1983) 161-179. Tutto il vol. 9 è dedicato ai diritti dell'uomo.

[26] J. JOMIER, *Le centenaire de la naissance du professeur Louis Massignon*, in *Islamochristiana* 10 (1984) 39-47.

[27] *Islamochristiana* 11 (1985).

[28] *Discours de Jean-Paul II a Casablanca*, in *Islamochristiana* 11 (1985) 193-208. Sull'incontro del papa con l'islam, a Casablanca, si veda il *Bulletin* del Segretariato romano, 20 (1985) 258-264; TH. MICHEL, *Pope John Paul II's Teaching about Islam in his Adresses to Muslim's*, nel *Bulletin* del Segretariato, 21 (1986) 182-191. M. KAYITABIBGA, *Chrétiens et musulmans aujourd'hui face à face. Le Pape Jean-Paul II s'andresse aux catholiques*, nel *Bulletin* del Segretariato, 21 (1986) 192-204. A questi grandi incontri si affiancano altri molteplici incontri, più modesti ma non meno importanti. In ciascun fascicolo, il *Bulletin* del Segretariato presenta le informazioni su tutti questi incontri. Il *Bulletin* costituisce uno strumento insostituibile al servizio delle relazioni tra i cristiani e i non cristiani.

V. Gli incontri tra cristiani e induisti

L'incontro del cristianesimo con l'India non data da oggi. Dopo il rapido passaggio di Francesco Saverio, Roberto de Nobili (1577-1656) attuava un'opera pionieristica, continuata poi con pazienza da generazioni di missionari[29]. Le decisioni positive di Roma sulla questione dei riti hanno costituito un passo importante per un incontro migliore tra cristianesimo e induismo[30]. Le iniziative di Jules Monchanin (1895-1957) e di Henry le Saux (1910-1973) hanno rinnovato il metodo inaugurato dal de Nobili: cioè quello di un accostamento alle religioni indù mediante un adattamento alla vita contemplativa e mistica delle tradizioni indiane. Sulle rive del fiume sacro Kaveri, nel Tamil Nad, essi hanno fondato l'Ashram Shantivanam, o 'boschetto della pace', conducendovi una vita di preghiera contemplativa, di meditazione e di studio, rifacendosi, all'interno della Chiesa cattolica, alla lunga ricerca di pensiero e di contemplazione che ha le sue origini nelle *Upaniṣad*. Nel 1955, due monaci europei fondano l'Ashram del Kurisumala, nel Kerala, instaurandovi la regola benedettina di stretta osservanza cistercense, allo scopo di entrare nella contemplazione di Dio quale realtà ultima della vita. Il movimento degli *ashram* rappresenta una delle forme attuali di incontro tra cristianesimo e induismo. Questi monaci cristiani hanno adottato il vestito *kavi* dei *sannyāsin*, in una vita di povertà, di preghiera e di penitenza; fatto questo che costituisce agli occhi degli indiani un segno fondamentale della santità. Il dialogo interno ed esterno è un elemento base per l'irradiamento spirituale. Il movimento monastico, dietro l'esempio degli antichi Padri del deserto egiziani, sembra dare buoni frutti[31].

[29] M. Quéguiner, *Les missions de l'Inde, de Ceylan et du Pakistan*, in S. Delacroix, *Histoire des missions* III, cit., Paris 1957, 203-228. Per una iniziazione all'induismo, si possono vedere le opere seguenti: D. Acharuparambil, *Hindouisme*, Roma 1976 [trad. it., *Induismo*, Teresianum, Roma 1978]; M. Biardeau, *Clefs pour la pensée hindoue*, Paris 1972; L. Renou, J. Filliozat (edd.), *L'Inde classique*, 2 voll., Paris 1952; 1985²; P. Johanns, *La pensée religieuse de l'Inde*, Paris-Louvain 1952; R. Panikkar, *The Vedic Experience*, California Univ. 1978; M. Quéguiner, *Introduction à l'hindouisme*, Paris 1958; L. Renou, *L'hindouisme*, Paris 1968; G. Scalabrino-Borsani, *La filosofia indiana*, Milano 1976; H. von Glasenapp, *Les littératures de l'Inde*, Paris 1963; R.C. Zaehner, *L'hindouisme*, Paris 1974 [trad. it., *L'induismo*, Il Mulino, Bologna]; *Religions mystiques et révélation prophétique, Inde, Israël, Islam*, Paris 1965.

[30] Si veda *supra*, cap. XIV, note 46, 47 e 48.

[31] J. Monchanin, H. Le Saux, *Ermites du Saccidânanda*, Tournai-Paris 1957; H. Le Saux, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris 1966; B. Griffiths, *Le Christ et l'Inde. Un ashram chrétien*, Mulhouse 1967.

Un secondo orientamento dell'incontro del cristianesimo con l'induismo è analogo a quello attuato dai padri della Chiesa Giustino, Clemente Alessandrino e Origene. Si tratta di una ricerca filosofica e teologica che scruta le fonti religiose dell'India, illuminandole alla luce dei testi sacri cristiani. In questo campo l'India cristiana dispone di molte grandi istituzioni teologiche, come il *Vidyajyoti* di Delhi e il centro teologico di Poona. Sono Istituti che hanno fatto da modello alla recente creazione del *Dharmaran College* di Bangalore che è alla ricerca di nuove vie di accostamento comparato. Ma la riflessione non si limita alle istituzioni ufficiali. Per meglio incontrare il pensiero indù, dei sacerdoti, dei pastori anglicani, dei protestanti e dei cristiani si riuniscono in un'atmosfera di pietà e di silenzio. Studiano i grandi testi delle *Upaniṣad* e li comparano con le lettere di Paolo e con il vangelo di Giovanni. Varie esperienze fatte ad Almora, a Nagpur, a Rajpur e a Shantivanam sono sfociate in accostamenti riusciti con i pensatori indù[32]. La riflessione teologica assume forme molteplici: colloqui, seminari, ritiri, congressi[33]. Fra i teologi attuali, merita un posto particolare Raimundo Panikkar, sacerdote cattolico nato da padre indù e da madre cristiana. Nel pensiero di Panikkar, il vero incontro tra cristianesimo e induismo deve situarsi sul piano specifico dell'incontro, quello esistenziale. Se le dottrine sono molto differenti, lo scopo è identico: la divinizzazione dell'uomo e la sua unione con l'Assoluto. Le due religioni partono dalla medesima situazione antropologica di una esistenza di spogliazione, che lotta per giungere alla sua pienezza e perfezione[34].

Accanto alla via percorsa dagli *ashram* cristiani e al loro approccio spirituale e contemplativo, accanto all'orientamento filosofico e teologico che si impegna nella ricerca comparata, si trova un terzo itinerario: quello dell'incontro tra cristiani e indù nel contesto del sacro, così come è vissuto nella vita di ogni giorno. Molte sono le iniziative che si vanno affermando,

[32] J. MONCHANIN, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris 1974; H. LE SAUX, *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Paris 1965; B. GRIFFITHS, *Expérience chrétienne, mystique hindoue*, Paris 1985.

[33] D.S. AMALORPAVADASS, *Research Seminar on the non-biblical Scriptures*, Bangalore 1974. Giova segnalare l'opera collettiva importante di R. DE SMETT, J. NEUNER (edd.), *La quête de l'éternel. Approches chrétiennes de l'hindouisme*, Bruges-Paris 1967: opera nata in occasione della settimana culturale di Madras del 1956.

[34] R. PANIKKAR, *Le mystère du culte dans l'hindouisme et le christianisme*, Paris 1970; *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Vita e Pensiero, Milano 1976; R. SMET, *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie*, coll. Cerfaux-Lefort 2, Louvain-la-Neuve 1981; *Le problème d'une théologie hindoue-chrétienne selon Raymond Panikkar*, coll. Conférences et Travaux 5, Louvain-la-Neuve 1983.

anche se non pochi indù sembrano manifestare una certa diffidenza[35]. Tuttavia i cristiani godono di una simpatia generale[36]. Già nel 1823, Raja Mohun Roy aveva invitato i cristiani a un lavoro comune, ma con scarsi risultati per le reticenze da parte cristiana. Il 10 e 11 febbraio 1972 si è tenuto ad Alwaye, nel Kerala, un simposio interreligioso sulle «sfide attuali mosse alla religione», come itinerario dei cattolici in vista di una collaborazione con gli indù[37]. Al momento presente, il movimento si sta ampliando. Nel 1973, a Delhi, un seminario interreligioso suggerisce incontri nelle parrocchie, scuole, istituzioni. Lo stesso anno, a Bombay, vari cattolici, anglicani e protestanti, collaborano felicemente a un seminario con gli indù[38]. In questo movimento di incontro con le realtà indiane vissute non va dimenticato il lavoro compiuto dai cristiani che si dedicano alle questioni sociali, all'impegno culturale, allo sviluppo, all'aiuto dato alle classi più svantaggiate. L'India resta segnata dalle tradizioni millenarie delle caste. Un'opera come quella di madre Teresa di Calcutta non manca di suscitare un avvicinamento tra indù e cristiani.

VI. I cristiani e i buddisti

Il buddismo è antico di duemilacinquecento anni[39]. A diversità dell'induismo che, fino all'incontro di Chicago del 1893, si considerava come una 'rivelazione' destinata all'India, il buddismo è stato presentato dal suo fondatore come una via di liberazione dalla condizione umana[40]. Nato in India prima della nostra èra, il buddismo si è diffuso particolarmente in Cina e ai

[35] J. HIRUDAYAM, *Le dialogue interreligieux à Madras*, in *Bulletin* del Segretariato, 5 (1970) 40-48; *ibid.*, 8/1 (1973) 68-72, relazione di un incontro indù-cristiano.

[36] *Inde-Poona. Un exemple de rencontre et de dialogue entre hindous et chrétiens*, in *Bulletin* del Segretariato, 6 (1971) 120-126.

[37] P.TH. PAUL, *Inde, Kerala. Symposium interreligieux sur 'Les défis actuel à la religion'*, in *Bulletin* del Segretariato, 7 (1972) 80-84.

[38] *Bulletin* del Segretariato, 9 (1974) 73-80. In ogni numero il *Bulletin* presenta una preziosa documentazione sugli incontri avvenuti tra cristiani e indù.

[39] P.V. BAPAT (ed.), *2500 Years of Buddhism*, Delhi 1959: opera collettiva sulla storia del buddismo, edita dal Governo indiano per il 2500° anniversario del parinirvana di Gautama il Budda al plenilunio del maggio 1956.

[40] J. MASSON, *Le bouddhisme chemin de libération*, Paris 1975; A. BAREAU, *En suivant le Bouddha*, Paris 1985 (bibl., 297-301). Per la bibliografia recente, si veda anche S. PRAKASH, *Buddhism: a selected Bibliography*, New Delhi 1976; L. SNELLGROVE, *The Image of the Buddha*, UNESCO, Paris-Tokyo 1978 (bibl., 465-476).

nostri giorni è presente in ogni parte del globo[41]. Il suo impatto col pensiero occidentale va aumentando costantemente[42]. Quando si parla di incontro con il buddismo, non si deve dimenticare la sua evoluzione nel corso di oltre due millenni; e soprattutto occorre tener presenti i due grandi orientamenti di vita (i «due veicoli») dello Hinâyâna e del Mahâ-yâna, ossia del buddismo monastico e del buddismo della comunità laica[43].

L'incontro dei cristiani con il buddismo data dall'evangelizzazione del Giappone da parte di Francesco Saverio, nel 1549. La storia delle missioni permette di seguire l'evoluzione dei rapporti cristiano-buddisti in Asia dal secolo XVI al XX. Un incontro tra il pensiero buddista e quello occidentale si verifica anche a partire dal secolo XIX; ma viene portato avanti con una certa confusione: fino alla metà del secolo, gli orientalisti non arrivano a cogliere la differenza tra induismo e buddismo. Eugène Burnouf è il primo a cogliere la diversità tra le due concezioni[44]. Presto hanno inizio le controversie sui parallelismi tra buddismo e cristianesimo. Il mondo razionalista del secolo XIX pretende di vedere in quest'ultimo una sorta di buddismo occidentale, e gli apologisti cristiani non mancano di rilevare tale sfida. Ma purtroppo nelle facoltà teologiche cattoliche di fine secolo XIX regna ancora una totale indifferenza nei confronti del buddismo, come del resto verso la scienza delle religioni in genere. Il problema fa parte della storia del modernismo e degli errori commessi nei confronti degli studiosi di storia delle religioni, che avevano avuto il coraggio di avventurarsi nel nuovo tipo di ricerca. In questo tempo si andava creando in Europa un neobuddismo popolare, opera di poeti, filosofi e amatori. Ad esempio, l'opera fantasiosa *La Luce dell'Asia* presenta Budda come salvatore del mondo. Pubblicata a Londra da sir Adwin Arnold, nel 1879, arrivava già alla cinquantesima edizione in Inghilterra nel 1930 e alla centesima negli Stati Uniti[45].

[41] E. LAMOTTE, *Histoire du bouddhisme indien*, Louvain 1958, 1967²; H. DE LUBAC, *Aspects du bouddhisme*, Paris 1950 [trad. it., *Aspetti del Buddismo*, Jaca Book, Milano 1980]; *Amida*, 1955; R. DE BERVAL (ed.), *Présence du bouddhisme*, coll. France Asie 153-157, Saigon 1959 (bibl., 981-1024).

[42] H. DUMOULIN (ed.), *Buddhismus der Gegenwart*, Freiburg-Roma 1970; opera di primaria importanza per la situazione attuale del buddismo; S.CH. KOLM, *Le Bonheur-liberté. Bouddhisme profond et modernité*, coll. Libre échange, Paris 1982.

[43] J. LANGLAIS, *Le Bouddha et les deux bouddhismes*, Montréal 1975.

[44] E. BURNOUF, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, Paris 1844.

[45] Si veda l'eccellente studio di H. DE LUBAC, *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, Paris 1952 [trad. it., *Buddismo e occidente*, Jaca Book, Milano 1987]. Sul modernismo, si veda E. POULAT, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, Tournai-Paris 1962 [trad. it., *Storia, dogma e critica nella crisi modernista*, Morcelliana, Brescia 1967]; R. DE BOYER DE

Una prima forma di incontro tra cristiani e buddisti si inscrive nella ricerca scientifica iniziata a partire dal secolo XIX, e condotta particolarmente a Parigi e a Lovanio[46]. In questa prospettiva l'opera di H. de Lubac, cominciata a Lione nel 1930, riveste un'importanza di primo piano. De Lubac si rende conto che il buddismo, a prescindere dal fatto cristiano, «costituisce indubbiamente il maggiore avvenimento spirituale della storia»[47]. Mentre, con Romano Guardini, afferma che «Budda è forse l'ultimo genio religioso con cui il cristianesimo dovrà spiegarsi», de Lubac constata che un vero confronto al vertice delle due concezioni non è ancora iniziato. Constata pure che, se prima della scoperta scientifica del buddismo la risposta cristiana era negativa, dopo tale scoperta è nato un atteggiamento accogliente. Dopo aver impostato, in *Catholicisme* (1947), il problema della salvezza dell'intera umanità, de Lubac si impegna nel dialogo diretto con Budda: interiorità buddista e interiorità cristiana, esperienza buddista e esperienza cristiana; trascendenza del Dio della Bibbia e Nirvana. Apre così la via all'incontro tra Cristo e Budda. Nel messaggio di questo 'Padre' orientale, de Lubac vede «una sorta di Antico Testamento». E al fatto buddista applica «la metafisica paolina e patristica del tempo». La via aperta da de Lubac è stata poi seguita da studiosi eminenti[48].

Un secondo aspetto dell'incontro tra cristianesimo e buddismo è quello della vita monastica. Pioniere di questo incontro è padre Thomas Merton, nato in Franda nel 1915 e convertitosi al cattolicesimo nel 1938. Fattosi monaco trappista nel Kentucky, muore in un incidente a Bangkok, l'11 dicembre 1968, mentre sta prendendo parte alla conferenza plurimonastica[49]. Il suo interesse si concentra sul buddismo tibetano e sullo zen

SAINTE-SUZANNE, *Alfred Loisy entre la foi et l'incroyance*, Paris 1968; D. DUBARLE (ed.), *Le modernisme*, Paris 1980.

[46] P. DE BROGLIE, *Problèmes et conclusions de l'histoire des religions*, Paris 1895. Nel 1881, Ch. de Harlez fondava il *Muséon*; attorno ad esso si è raggruppata la scuola di Lovanio, i cui maggiori rappresentanti sono L. de La Vallée Poussin e E. Lamotte.

[47] J.A. CUTTAT, *Fait bouddhique et fait chrétien selon l'oeuvre du Père de Lubac*, in *L'homme devant Dieu. Mélanges Henry de Lubac* III, Paris 1964, 15-41 [trad. it., *Il fatto buddico e il fatto cristiano secondo l'opera di de Lubac*, in *L'uomo davanti a Dio*, EP, Roma 1966, 641-682].

[48] E. LAMOTTE, D.L. SNELLGROVE, J. MASSON, *A la rencontre du bouddhisme*, 2 voll., Roma 1970; Y. RAGUIN, *Bouddhisme, christianisme*, Paris 1973; H. DUMOULIN, *Begegnung mit dem Buddhismus*, Freiburg-Wien 1978 [trad. it., *Buddismo*, Queriniana, Brescia 1981]; si vedano le recensioni dei lavori in *Axes* e nel *Bulletin* del Segretariato romano.

[49] G. TWOMEY (ed.), *Thomas Merton. Prophet in the Belly of a Paradox*, New York-Toronto 1978; G. WOODCOCK, *Thomas Merton. Monk and Poet*, New York 1978; M. FURLONG, *Merton. A Biography*, New York 1980; A. PADOVANO, *The Human Journey. Thomas Merton*,

giapponese[50]. Tra i suoi obiettivi prioritari prende corpo la creazione di un monachesimo cristiano in Asia, come continente nel quale egli trova l'elemento contemplativo nascosto del cristianesimo. Merton situa il suo messaggio nella linea dei monaci del deserto egiziani e dei padri della Chiesa: «Bisogna pensare non tanto a convertire gli individui, quanto a cristianizzare le culture». Per questo il monachesimo deve rimanere profetico[51]. Nel buddismo, Merton considera l'esperienza come dato fondamentale, e ritiene che il monachesimo cristiano debba situarsi nella stessa linea di «esperienza viva di unità in Cristo». Ma bisogna evitare ogni sincretismo e concordismo, che trasformerebbe le religioni in «un incontro al vertice». Per lui il dato importante dello zen sta nello stato di vigilanza. Sia il buddismo che il cristianesimo biblico concordano nel modo di vedere la condizione presente dell'uomo. Nella linea dei Padri del deserto, che ricercavano una perfetta purezza di cuore ed evitavano di fare della conoscenza intellettuale un fine a se stessa, lo zen aiuta l'uomo a disfarsi completamente dell''io' e di tutte le sue opere. Ma mentre il cristiano trova Cristo e la Croce, il buddista zen non trova Budda ma il vuoto, il *sunyata*. L'incontro di Merton con il buddismo monastico segna la scoperta di un elemento comune nell'«esperienza che è approfondimento e superamento»[52].

L'incontro tra cristiani e buddisti avviene anche in un terzo campo: quello della realizzazione della pace tra gli uomini. L'azione comune per la pace è stata al centro dell'incontro tra Paolo VI e il Dalai Lama, il 30 settembre 1973[53]. Si tratta di un terreno privilegiato, dove cristiani e buddisti si ritrovano da molti decenni. Il congresso di Kyoto in Giappone (16-21 ottobre 1970), organizzato dalla *Conferenza Mondiale delle Religioni per la Pace*, ha costituito un avvenimento storico. L'incontro internazionale era stato preparato a New Delhi nel 1968, da un simposio interreligioso pre-

Symbol of a Century, New York 1982; M. MOTT, *The Seven Mountains of Thomas Merton*, Boston 1984.

[50] *Bulletin* del Segretariato, 4 (1969) 39-49: testo di una conferenza tenuta a Calcutta nel 1968 su «Esperienza monastica e dialogo Oriente-Occidente», con un'ultima lettera di Merton.

[51] TH. MERTON, *Le retour au silence*, Paris 1975. Si veda la prefazione di J. Leclercq, 7-18.

[52] TH. MERTON, *Zen, Tao et Nirvana. Esprit et contemplation en Extrême-Orient*, Paris 1970; *Mistici e maestri zen*, Garzanti, Milano 1969. Sul buddismo, si può vedere H.M. LASALLE, *Le Zen, le chemin de l'illumination*, Paris 1965; H. DUMOULIN, *A History of Zen Buddhism*, New York 1963, e *The Developpement of chinese Zen*, New York 1963; D.T. SUZUKI, *Essais sur le bouddhisme Zen*, 3 voll., Paris 1972 [trad. it., *Saggi sul buddhismo zen*, 3 voll., Ed. Mediterranee, Roma 1984-85].

[53] *Bulletin* del Segretariato, 8/2 (1973) 151.

sieduto dall'arcivescovo cattolico A. Fernández e dal pastore unitariano H.A. Jack di Boston. Kyoto ha cercato di portare i responsabili religiosi a un vero scambio sulla pace[54]. Davanti a un buddismo mondiale in via di rinnovamento a partire dal primo congresso internazionale tenutosi a Colombo (Ceylon), nel 1952, la Chiesa cattolica adotta un atteggiamento molto positivo e di amicizia, sollecito di promuovere una collaborazione efficace[55] che riguarda in modo particolare la pace, pur estendendosi anche ad altri campi[56].

VII. L'INCONTRO DELLE RELIGIONI

1. *Questioni terminologiche*

Nel presente capitolo abbiamo trattato unicamente dell'*incontro* tra i cristiani e le altre religioni, inteso nel significato (già in uso in Francia dal 1538) di un 'contatto concertato o previsto'; pertanto esclude il puro caso, e anzi sottolinea l'intenzione di realizzare simile contatto. In ciascun incontro, tocca alle persone stesse impegnate nell'incontro di precisarne l'oggetto, gli scopi da perseguire, i risultati previsti o scontati. La nostra documentazione si è quindi limitata ad alcuni incontri che permettono di abbozzare l'inizio di una certa tipologia dell'incontro tra le religioni.

J.A. Cuttat parla di incontro tra le religioni nell'ottica di un confronto mirato a «comparare per giudicare». Il suo libro vuol mostrare che «il confronto tra le religioni, corollario ineluttabile del moderno confronto tra i popoli e le civiltà, è – per il cristiano come per l'indù, per il musulmano come per il buddista o il taoista – un invito provvidenziale a ripensare i dati della propria religione per ritrovarvi delle dimensioni implicite o scoprire, a partire da esse, orizzonti più profondi»[57]. H. Le Saux usa la parola 'incontro' nel titolo di un libro dedicato a «un'unione dei cristiani, mirata a meditare insieme la Bibbia e le *Upaniṣad*»[58].

[54] Gli Atti di Kyoto sono pubblicati a cura di H.A. JACK, *Religion for Peace. Proceedings of The Kyoto Conference on Religion of Peace*, New Delhi-Bombay 1973; *Bulletin* del Segretariato, 4 (1969) 114-118.

[55] *Bulletin* del Segretariato, 4/1 (1969) 20-27 e 5/3 (1970) 166-176.

[56] *Bulletin* del Segretariato, 21 (1986) 114-119. Il *Bulletin* riporta le decine di incontri tra cristiani e buddisti che avvengono dal 1970 in poi. Si veda l'opera ben documentata di J. SPAE, *Christian Conidors to Japan*, Tokyo 1965.

[57] J.A. CUTTAT, *La rencontre des religions*, Paris 1957, 11-13.

[58] H. LE SAUX, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Paris 1966, 5-21.

In *Christus*, Suzanne Lassier vede nell'incontro «un ecumenismo spirituale, non meno urgente dell'ecumenismo delle confessioni cristiane [...] di cui ciascun incontro fraterno nell'abbraccio dei popoli è già l'annuncio»; al crocevia dell'incontro tra le religioni si trova «la persona di Gesù Cristo»[59]. Il Segretariato romano ha pubblicato una piccola guida dal titolo *Guida al dialogo con le religioni africane*. Nella prefazione, l'autore dello studio afferma: «Incontrarsi con le religioni africane significa, in realtà, andare in cerca della 'traccia di Dio' nella coscienza e nel cuore degli uomini»[60]. Un'altra guida, pubblicata nel 1970 per il dialogo con i buddisti, è intitolata *Per l'incontro con il buddismo*[61]. Le due guide fanno seguito al volumetto *Guida al dialogo con le religioni*, del 1967, presentato dal cardinal Marella come «una guida generale e di ordine piuttosto dottrinale e psicologico, per aiutare nel loro compito quanti si dedicano al dialogo con i credenti di altre religioni»[62]. Presentiamo, infine, una testimonianza recente circa l'uso dell'espressione «incontro tra le religioni». Si tratta del tema di un colloquio scientifico[63]. In una prospettiva evolutiva delle religioni, considerate come fenomeno storico, «gli incontri tra le religioni costituiscono eventi particolarmente istruttivi sui sistemi religiosi messi faccia a faccia l'uno con l'altro». Lo studio di M. Meslin suggerisce di sostituire all'uso del concetto di 'sincretismo' quello di '*acculturazione*': «Infatti, il più delle volte, non si adotta soltanto la religione, ma un intero modo di pensare» (p. 12). Come si vede, qui il significato della parola 'incontro' è diverso da quelli precedenti. Significa un cammino e un fenomeno differente dall'incontro dei cristiani con le altre religioni[64].

2. Aperture e prospettive

Nel nostro colpo d'occhio sui vari incontri tra i cristiani e le altre religioni abbiamo evidenziato due eventi: quello di Chicago del 1893 e quello di Assisi del 1986. In entrambi i casi, l'invito all'incontro è venuto da autorità cristiane e con obiettivi ben precisi. A Chicago, si voleva organizzare un pacifico scambio di idee e di sentimenti, mostrando quanto ciascuna reli-

[59] S. LASSIER, *A la rencontre des religions*, in *Christus, Rencontre des religions* 86 (1975) 141-143.

[60] H. GRAVAND, *A la rencontre des religions africaines*, Roma 1969², 9, l.d.p. 8. La guida è stesa ai fini del dialogo.

[61] *A la rencontre du bouddhisme*, 2 voll., Roma 1970.

[62] *Vers la rencontre des religions. Suggestions pour le dialogue*, Roma 1967.

[63] P. MAC CANA, M. MESLIN, *'Rencontres des religions', Actes du Colloque du Collège des Irlandais*, Paris 1986.

[64] Questa piccola campionatura mostra l'interesse di una ricerca sulla terminologia attuale nella scienza delle religioni. Una ricerca da portare avanti.

gione può offrire per l'educazione dei popoli e per la felicità temporale ed eterna dell'umanità; si volevano cogliere meglio i differenti apporti nei campi antecedentemente precisati e mostrare che l'intesa tra le religioni è una realtà possibile e augurabile; e anche far risaltare come l'irreligiosità e il materialismo siano contrari alle idee fondamentali dell'umanità e dare al mondo una lezione di tolleranza. Assisi ha costituito l'appuntamento delle religioni in vista di una azione comune di pace tra le nazioni. L'incontro ha avuto un carattere strettamente religioso, di pellegrinaggio, digiuno e preghiera. Ciascuna religione si è scelta il proprio rituale, con libertà di usare le proprie formule di preghiera e con cerimonie separate, fatta eccezione per la riunione finale comune, nel corso della quale ciascun delegato ha recitato la propria preghiera specifica per la pace. L'incontro di Chicago è avvenuto su invito della gerarchia cattolica e con l'approvazione di Leone XIII e dei capi della Chiesa presbiteriana; quello di Assisi, su invito di Giovanni Paolo II.

Tra Chicago e Assisi si sono svolti molti incontri dalle forme più svariate: congressi, colloqui, ritiri, riunioni di preghiera o di lavoro, sessioni di lavoro, riflessioni su avvenimenti storici o sul pensiero e la vita religiosa. Non sono certo avvenuti a caso, ma su invito e in contesti concordati. Gli incontri tra i cristiani e gli ebrei hanno perseguito il duplice obiettivo di esaminare l'antiebraismo sullo sfondo del genocidio hitleriano e di approfondire il significato storico del popolo ebraico come popolo messianico, prima e dopo Gesù Cristo. Il duplice obiettivo ha dato luogo a documenti rivolti ai fedeli delle due religioni e a risoluzioni pratiche tese alla coesistenza e alla cooperazione tra le due comunità.

Gli incontri tra cristiani e musulmani si sono ispirati alla prospettiva di Louis Massignon e agli orientamenti del Concilio Vaticano II: per i cristiani, il significato dell'islam come religione abramitica; per i musulmani, la specificità della rivelazione di Gesù; per entrambi, una rilettura della storia religiosa.

La prospettiva è differente nell'incontro con l'induismo e il buddismo. Qui i pensatori cristiani tentano un nuovo approccio della concezione indù e del fatto buddista, per coglierne il significato e penetrarvi più a fondo. In questa linea si collocano le esperienze di vita monastica dei cristiani, radicati in Cristo e nella Chiesa, ma illuminati dalle tradizioni spirituali dei *sannyasin* dell'India e dei discepoli di Budda. Un aspetto dell'incontro tra cristiani e buddisti riguarda la loro collaborazione per la pace tra gli uomini. Uno degli obiettivi perseguiti da tutti gli incontri è quello della creazione di un clima fraterno tra tutti i credenti. Per R. Panikkar, l'incontro tra le

religioni non è né un congresso di filosofia, né un simposio teologico: è un incontro religioso di fede, speranza e amore, che spinge i cristiani verso i loro fratelli con il desiderio di una comune accoglienza della Verità. È «incontro religioso, atto religioso, atto sacro»[65].

Gli ultimi decenni sono stati segnati da due elementi decisivi: in primo luogo la dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II; in secondo luogo, gli incontri di Giovanni Paolo II con le diverse religioni, in occasione dei suoi viaggi nei cinque continenti[66].

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Periodici

Bulletin Saint-Jean-Baptiste, per il dialogo tra i cristiani e le altre religioni, Paris 1959, diventato *Axes* dal 1969 al 1982 (anno in cui sono terminate le pubblicazioni).

Bulletin, del *Secretariatus pro non Christianis*, ed. Vaticane, Roma 1966ss. Presenta un resoconto di tutti gli incontri che avvengono tra i cristiani e le altre religioni [dal 1989 il Segretariato ha mutato denominazione assumendo quella di: *Pontificium Consilium pro Dialogo inter Religiones*, Città del Vaticano, 1-120, 1966-2005].→

Chemins de dialogue, ISTR, Marseille, 1-26, 1993-2005.→

Islamochristiana, Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica, 30 voll., Roma 1975-2006. Pubblica un volume all'anno, a partire dal 1975, con il resoconto di tutti gli incontri che avvengono tra cristiani e musulmani.→

Journal of Dharma, Bangalore, India 1975ss.→

Rencontres, chrétiens et juifs, Paris 1967ss.

Monografie e articoli

In *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000³: M. DHAVAMONY, *Dialogo cristianesimo-induismo*, 512-512; J.

[65] R. PANIKKAR, *Quelques présupposés à la rencontre des religions*, in *Rythmes du monde* 19 (1971) 27-31; si veda anche I.H. DALMAIS, *Shalom, chrétiens à l'écoute des grandes religions*, Paris 1972 e *La foi au Christ parmi les religions des hommes*, Paris 1978.

[66] Nel quadro del presente volume non abbiamo spazio per affrontare il tema dell'importanza dei viaggi di Giovanni Paolo II ai fini dell'incontro e del dialogo tra le religioni. Il tema potrebbe essere oggetto di un'opera di grande utilità.

JOMIER, *Dialogo cristianesimo-islam*, 512-514; C. DI SANTE, *Dialogo ebraico-cristiano*, 514-517.
Approche du non-chrétien. Rapports et compte rendu de la XXXIV^e semaine de missiologie, Louvain 1964, Desclée de Brouwer, Bruges 1964.
FR. ARINZE (a cura di), *À la rencontre des autres croyants. Le dialogue interreligieux, un engagement et un défi*, Mediaspaul, Paris 1997 [trad. it., *Incontrando altri credenti. Introduzione al dialogo interreligioso*, Benedettina Editrice, Parma 1998].
J.CL. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Éditions du Cerf, Paris 1996 (bibl., 447-496).
C. BONIVENTO (a cura di), *Monachesimo cristiano, buddhista, hindu*, EMI, Bologna 1978.
V. CHARBONNEL, *Congrès universel des Religions en 1900. Histoire d'une idée*, A. Colin, Paris 1897.
M.D. CHENU, *Théologies chrétiennes des tiers mondes: latino américaine, noire américaine, noire sud-africaine, africaine, asiatique*, Le Centurion, Paris 1987 [trad. it., *Teologie cristiane dei terzi mondi. Teologia latino-americana, teologia nera americana, teologia nera sudafricana, teologia africana, teologia asiatica*, a cura di T. Mantovani Delfini, editoriale di M.-D. Chenu, Queriniana, Brescia 1988].
COMUNITÀ DI SANT'EGIDIO, *Religioni in dialogo per la pace*, Morcelliana, Brescia 1991.
E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Éditions du Cerf, Paris 1965.
J.A. CUTTAT, *La rencontre des religions*, Aubier, Paris 1957 [trad. it., *L'incontro delle religioni*, Rocco, Napoli 1958].
ID., *Experience chrétienne et spiritualité orientale*, Desclée de Brouwer, Paris 1967.
I.H. DALMAIS, *Shalom. Chrétiens à l'écoute des grandes religions, animisme, hindouisme, bouddhisme, islam*, Éditions du Cerf, Paris 1965.
R. DEBRAY, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Fayard, Paris 2003.
S. DELACROIX (a cura di), *Histoire universelle des missions* III, *Les missions contemporaines*, Grund, Paris 1957; IV, *L'Eglise catholique en face du monde non chrétien*, Paris 1958.
H. DE LUBAC, *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Aubier, Paris 1952 [trad. it., *Buddismo e Occidente*, Jaca Book, Milano 1987].
J. DORÉ (a cura di), *Le Christianisme vis-à-vis des religions*, Artel, Namur 1997.
Enciclopedia delle religioni, edizione tematica europea, Jaca Book, Milano, *Dialogo tra religioni*, vol. 3, 1996, 147-151, *Pluralismo religioso*, vol. 5, 1995, 380-383.
M. FITZGERALD, *Dieu rêve d'unité. Les catholiques et les religions: les leçons du dialogue*, Bayard, Paris 2005.
L. GARDET, *Regards chrétiens sur l'islam*, Desclée de Brouwer, Paris 1986 [trad. it., *L'islam e i cristiani. Convergenze e differenze*, Città Nuova, Roma 1988].
R. GIRAULT, *Evangile et religions aujourd'hui*, Ed. Ouvrières, Paris 1969.
D. GIRRA, *Au-delà de la tolérance*, Bayard, Paris 2001.

B. GRIFFITHS, *Le Christ et l'Inde*, Salvator, Mulhouse 1967.
ID., *Vedanta and Christian Faith*, Los Angeles 1973 [trad. it., *Vicino e inaccessibile? Vedanta e fede cristiana*, a cura di C. Crivelli, EMI, Bologna 1977.
M.TH. HOCH, B. DUPUY (a cura di), *Les Eglises devant le judaïsme. Documents officiels 1948-1978*, Éditions du Cerf, Paris 1980.
H.A. JACK (a cura di), *World Religion and World Peace. The International Inter-Religious Symposium on Peace*, Boston 1968.
ID., *Religion for Peace. Proceedings of the Kyoto Conference on Religion and Peace*, Bombay, New Delhi 1973.
H. LE SAUX, *La rencontre de l'hindouisme et du christianisme*, Éditions du Seuil, Paris 1966.
P. MAC CANA, M. MESLIN, *Rencontre des religions. Actes du Colloque du Collège des Irlandais*, Belles Lettres, Paris 1986.
Missions et cultures non chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIX[e] *semaine de missiologie, Louvain 1959*, Desclée de Brouwer, Bruges 1959.
Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise, 27 octobre 1986, Centurion, Paris 1986.
R. PANIKKAR, *L'incontro indispensabile. Dialogo delle religioni*, Jaca Book, Milano 2001.
K.H. RENGSTORF, S. VON KORTZFLEISCH, *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden* II, Klett, Stuttgart 1970.
B. SENECAL, *Jésus le Christ à la rencontre de Gautama le Buddha*, Éditions du Cerf, Paris 1998.
E. SHARPE, *Dialogo tra le religioni*, in *Enciclopedia delle religioni*, diretta da M. ELIADE. Edizione tematica europea, Jaca Book, Milano 1996, vol. 3, 147-151.
FR. TORRADEFLOT, J. RIES, *La théologie des religions de John Henry Newman à Ramon Panikkar*, HIRE, Louvain-la-Neuve 2005 (coll. «Cerfaux-Lefort» 10).
M. ZAGO, *Buddismo e cristianesimo in dialogo. Situazione, rapporti, convergenze*, Città Nuova, Roma 1985.

Capitolo diciannovesimo
CRISTIANI E NON CRISTIANI ALLA LUCE DEL CONCILIO VATICANO II

Il 28 ottobre 1965, in una sessione pubblica del Concilio Vaticano II, Paolo VI ha promulgato la dichiarazione *Nostra aetate*, sui rapporti tra la Chiesa e le religioni non cristiane. Prima della promulgazione, la dichiarazione era stata oggetto di un ultimo voto da parte dei Padri conciliari. Su 2.312 votanti, aveva ottenuto 2.221 *placet*, 88 *non placet*, 2 *placet iuxta modum* e 1 voto nullo. Cominciava una nuova èra della storia della Chiesa.

I. Storia della dichiarazione *Nostra aetate*

Una dichiarazione sui rapporti tra la Chiesa e le religioni non cristiane non era prevista agli inizi del Concilio. L'iniziativa risale a Giovanni XXIII. All'epoca in cui era Vicario apostolico a Istanbul durante la guerra, era accorso spesso in aiuto degli ebrei perseguitati. Dal 1959 egli aveva fatto sopprimere la menzione della 'perfidia ebraica' nella liturgia del Venerdì santo. Il gruppo dell'*Amicizia ebraico-cristiana*, organizzatore della *Conferenza* di Seelisberg nel 1947 e altri raggruppamenti cristiani, ebraici o misti erano frattanto intervenuti in Vaticano. Al tempo della fase preparatoria del Concilio Giovanni XXIII chiede la redazione di un *decretum de iudaeis*. Ma appena si sa dell'elaborazione del testo, si verifica un certo fermento nel mondo musulmano. Roma resta ferma: «Si tratta di un problema strettamente religioso e il decreto si rivolge ai cattolici». La discussione del testo, nel corso della seconda sessione conciliare e nel quadro del decre-

to sull'ecumenismo, dà luogo a varie opposizioni[1]. Nel corso dell'intersessione, Paolo VI fa un viaggio in Terra Santa (4-6 gennaio 1964), incontrandosi con ebrei e musulmani[2]. Nei suoi discorsi si presenta come pellegrino di pace. Il 17 maggio 1964, giorno di Pentecoste, crea il Segretariato per i non cristiani[3]: ormai le prospettive di incontro e di dialogo con le religioni non cristiane sono aperte. Fin dall'inizio della terza sessione, il 17 settembre 1964, il Concilio approva il capitolo II dello schema *de Ecclesia*, in cui si espongono i fondamenti dottrinali che fanno da base al testo sulle religioni non cristiane; e il 25 settembre è a disposizione un nuovo testo in vista di una dichiarazione sugli ebrei e i non cristiani[4], successivamente discusso ed emendato. non senza pressioni esterne sui Padri conciliari. Quando un terzo testo viene redatto e approvato a larga maggioranza, una vaga ostilità da parte dei paesi arabi accoglie la notizia dell'approvazione. Ma una lettera di Paolo VI ai patriarchi cattolici e ortodossi dei paesi arabi placa gli animi. Intervenendo al Congresso eucaristico di Bombay, dal 2 al 5 dicembre 1964, il papa approfitta per sottolineare vari temi della Dichiarazione. Anche nei mesi successivi torna spesso sul tema dell'atteggiamento dei cattolici nei confronti dei non cristiani, sul loro obbligo di conoscere meglio i popoli con i quali entrano in contatto a causa del Vangelo, sul patrimonio di valori che essi possiedono.

Viene anche redatto un nuovo testo per la quarta sessione conciliare, in cui si tiene conto delle molte modifiche presentate dai Padri e che, in conformità alla regola degli emendamenti, entrano nella redazione del documento. Il Concilio non mira ad alcuna esposizione delle altre religioni, né alla presentazione delle divergenze che le separano tra loro e rispetto alla religione cattolica. Il testo insiste sui fattori che uniscono gli uomini e li conducono all'intesa reciproca. D'altra parte, la dichiarazione si era ormai fatta indipendente; il 15 ottobre 1965 venne approvata, con 1.763 *placet* contro 250 *non placet*. Nel nuovo voto, che precedette la promulgazione della dichiarazione del 28 ottobre, su 2.312 votanti 2.221 approvavano il testo, la cui elaborazione era stata tanto lunga e a volte sofferta. Nella sua allocuzione, Paolo VI invitava i fratelli separati e i seguaci delle altre religioni a contemplare il nuovo volto della Chiesa[5].

[1] G.M.M. COTTIER, *L'historique de la déclaration*, in A.M. HENRY (ed.), *Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes. Déclaration 'Nostra aetate'*, Paris 1966, 37-78. La sigla RNC si riferisce alla dichiarazione *Nostra Aetate* (Religioni Non Cristiane).

[2] *Documentation catholique* 1417 (1964) 161-187 e 1420, 385-392.

[3] Si veda *ibid.*, 1424 (1964) 609-611 [EV 2,162].

[4] G.M.M. COTTIER, *L'historique*, cit., 55-71.

[5] *Ibid.*, 71-78.

II. Lo sguardo della Chiesa sulle religioni non cristiane

1. *Il preambolo*

Il preambolo della *Nostra aetate* (RNC 1) situa il problema dei rapporti tra i cristiani e i non cristiani in un'ottica ben precisa: quella dell'unità del genere umano. La paleontologia e la paleoantropologia comprovano l'unità di origine della specie umana[6]. Le ricerche attuali di storia delle religioni mostrano che l'uomo non è soltanto *homo habilis* e *homo sapiens*, ma anche *homo religiosus*. L'unità della specie umana non si fonda sull'unità della storia umana, bensì su un'unità di ordine spirituale[7]. Se tutti i popoli formano un'unica comunità quanto alle origini, la formano anche quanto al loro ultimo fine. Con chiarezza il Concilio afferma l'universalità della salvezza, descrivendola nei termini simbolici di raduno, Città santa, luce di Dio. Davanti a questa umanità, segnata dall'unità di origine e di destino ultimo spirituale, la Chiesa prende coscienza della propria responsabilità di «promuovere l'unità e la carità tra gli uomini e tra i popoli».

Il padre Dournes fa osservare che, nel momento in cui il testo veniva redatto, la costituzione *Lumen gentium* era già stata promulgata e il decreto *Ad gentes* era in fase di ultimazione. Questo decreto insiste sull'opera missionaria della Chiesa: preparazione evangelica, positività dei riti e delle culture, semi del Verbo[8]. Da Newman si risale ai Padri alessandrini e alla dottrina di Paolo. Nel *preambolo*, la Chiesa scarta, col suo stesso silenzio, le discussioni teologiche sterili che per secoli l'hanno frenata nella sua attività missionaria. Si è ben lontani da una missiologia scritta a tavolino. Il Concilio, considerando l'umanità alla luce dell'Incarnazione, vede i due dati, collegati tra loro, dell'*homo religiosus* e dell'economia della salvezza.

La seconda parte del *preambolo* affronta le attese dell'*homo religiosus*: «dalle diverse religioni gli uomini si aspettano una risposta agli enigmi

[6] Y. Coppens, *Orizzonti della paleoantropologia*, in *L'umana avventura*, Jaca Book, Milano, autunno 1986, 45-56. Un articolo di sintesi sulle ultime scoperte fatte in Africa.

[7] M. Eliade, *Storia delle credenze e delle idee religiose* I, Sansoni, Firenze 1990². A diversità di Brelich che parla di «unità della storia umana» (in H.C. Puech, *Storia delle religioni* I/1, Laterza, Bari 1976, 44-47), Eliade mostra l'unità spirituale dell'umanità.

[8] J. Dournes, *Lecture de la déclaration par un missionnaire d'Asie*, in A.M. Henry, *Les relations*, cit., 82-83 e 84-86. Si veda anche J. Dournes, *Dieu aime les païens*, Paris 1963 [trad. it., *Dio ama i pagani*, Jaca Book, Milano 1966].

nascosti della condizione umana». L'insistenza sulla condizione umana prolunga la riflessione sull'unità del genere umano. Il buddismo è nato dalla meditazione di Siddhartha Gautama sul dolore e sulla situazione drammatica dell'uomo. Attraverso lo spazio e il tempo, l'*homo religiosus* si è andato ponendo le questioni fondamentali: che cos'è l'uomo? qual è il senso e lo scopo della sua vita? cos'è il bene e cos'è il peccato? Sono le questioni fondamentali sulla natura dell'uomo, sul senso della vita e della morte, sulla felicità e sulla sopravvivenza. Le ricerche recenti sulla teologia del paganesimo e sul fenomeno religioso mostrano l'importanza dell'esperienza religiosa nell'uomo dell'epoca arcaica e nell'uomo dei popoli senza scrittura[10]. Dopo queste puntualizzazioni sull'*homo religiosus* e dopo l'affermazione della responsabilità della Chiesa nei confronti dell'*humanitas religiosa*, in mezzo alla quale essa deve promuovere l'unità e la carità, il Concilio passa a esaminare il vasto campo delle religioni.

2. *Le varie religioni non cristiane*

Dopo il *preambolo*, la *Nostra aetate* tratta delle religioni non cristiane (RNC 2-4). Nei punti 3 e 4 ci si interroga rispettivamente sulla religione musulmana ed ebraica. Al punto 2, tratta di tutte le altre religioni. Il documento conciliare non si avventura in nessuna classificazione delle religioni. Lo sguardo del Concilio si posa separatamente sulle religioni abramitiche (ebraismo e islam) e sulle altre, in conformità con gli orientamenti recenti della storia delle religioni[11].

a) Le religioni arcaiche

In primo luogo, il testo dichiara che «dai tempi più remoti ad oggi, si ritrova nei vari popoli una certa sensibilità a quella forza nascosta che è presente al corso delle cose e agli eventi della vita umana». H. Maurier non esita a identificare questa forza con la percezione del sacro, quale «potenza misteriosa, realtà fascinosa e terrificante che fa irruzione nella vita umana»[12]. Nel commento al passo in questione, egli si appella a Mircea

[10] H. MAURIER, *Essai d'une théologie du paganisme*, Paris 1965; D. ALLEN, *Mircea Eliade et le phénomène religieux*, Paris 1982.

[11] M. ELIADE, *Miti, sogni e misteri*, Rusconi, Milano 1990; *Trattato di storia delle religioni*, Boringhieri, Torino 1976; J. RIES, *Homo religiosus, sacré, sainteté*, in *L'expression du sacré dans les grandes religions* III, Louvain-la-Neuve 1986, 331-397; ID., *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni*, Jaca Book, Milano 2006.

[12] H. MAURIER, *Lecture de la Déclaration par un missionnaire d'Afrique*, in A.M. HENRY, *Les relations*, cit., 119-160.

Eliade e all'importanza che assumono le ierofanie, particolarmente nelle religioni africane. Sembra certo che il Concilio intenda riferirsi all'esperienza del sacro, come viene evidenziata a partire da Söderblom fino ai nostri giorni. Si tratta dell'esperienza religiosa fondamentale dell'*homo religiosus*[13]. A partire da essa si va formando il senso religioso: percezione del sacro e senso religioso sono legati tra loro[14]. L'uomo religioso «crede sempre nell'esistenza di una realtà assoluta, il sacro, che trascende questo mondo ma vi si manifesta; e per ciò stesso lo santifica e lo rende reale»[15]. Questa definizione di Eliade ci orienta nella scoperta della credenza nell'Essere supremo presso tutti i popoli, quale fatto evidenziato dall'etnologia religiosa fin dalla fine del secolo XIX[16]. In tutta la sua ricerca, Eliade dedica un'attenzione particolare all'esperienza religiosa dell'uomo arcaico; questo dato lo porta ad affermare che il sacro non è un momento della storia della coscienza, ma un elemento della sua struttura. Egli non cessa di affermare che l'esperienza del sacro è legata indissolubilmente allo sforzo operato dall'uomo per la costruzione di un mondo che abbia senso[17]. Il Concilio fa proprie queste acquisizioni recenti della storia delle religioni. Di fatto, esse costituiscono i dati di base della dottrina sull'unità spirituale dell'umanità, nel campo delle origini dell'uomo come in quello del suo fine ultimo.

b) Le religioni legate al progresso culturale

Ogni religione è fonte di cultura. Non soltanto essa è alle origini della cultura, ma la sottende e l'accompagna nel suo sviluppo storico. L'Asia è la culla delle più antiche culture dell'umanità. La Chiesa non dimentica che l'incontro di Cristo con le grandi culture asiatiche sta avvenendo da secoli

[13] Si veda *supra*, cap. XVII, II-IV; M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1973; J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Paris 1985 [trad. it., *Il sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Jaca Book, Milano 1990].

[14] L. GIUSSANI, *Il senso religioso*, Jaca Book, Milano 1986: un'opera fondamentale sul senso religioso nell'uomo.

[15] M. ELIADE, *Il sacro e il profano*, cit.

[16] R. PETTAZZONI, *Dio. L'essere celeste nelle credenze dei popoli primitivi*, Roma 1922; P.W. SCHMIDT, *Origine et évolution de la religion*, Paris 1931; M. ELIADE, *Les religions australiennes*, Paris 1972.

[17] M. ELIADE, *Images et symboles*, Paris 1952; *Naissances mystiques*, Paris 1959 [trad. it., *La nascita mistica*, Morcelliana, Brescia 1980]; *La nostalgie des origines*, Paris 1971 [trad. it., *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980].

ed esige pazienza, tatto, intelligenza, sforzi incessanti al fine di penetrare nel pensiero religioso a cui tali culture sono indissolubilmente legate. Si è potuto parlare, a ragione, dello choc delle culture per la teologia[18]. Il Concilio, occupandosi delle religioni legate alla cultura, constata che anche queste religioni danno una risposta alle medesime questioni sull'uomo sul senso della vita, sul bene e sul male, sulla sofferenza e sulla felicità, sulla morte e sulla sopravvivenza. Ma tale risposta avviene con un linguaggio più elaborato e affinato (RNC 2). Il testo non si spinge oltre nella descrizione fenomenologica di queste religioni, ma si interessa particolarmente alle due grandi religioni attuali dell'induismo e del buddismo[19].

> «Nell'induismo gli uomini scrutano il mistero divino e lo esprimono con la fecondità inesauribile dei miti e con gli sforzi penetranti della filosofia; cercano la liberazione dalle angosce della nostra condizione, sia con le forme della vita ascetica, sia con la meditazione profonda, sia con il rifugiarsi in Dio con amore e confidenza» (RNC 2).

È un testo molto denso, che apre uno squarcio sul pensiero e la prassi dell'uomo indù[20]. In India, i miti rappresentano la storia sacra, la storia delle origini, il senso del cosmo e della vita. Siamo davanti a una letteratura sacra di portata religiosa insospettata[21]. Assieme alla ricerca della verità mediante il dedalo simbolico dei miti, si hanno anche i grandi sistemi filosofici. Dove non si tratta tanto di speculazione concettuale, quanto di *darśana*, ossia di intuizioni illuminanti sul Divino, sul mondo, sull'uomo. Sono sistemi che indicano la via da seguire, l'ortoprassi che conduce alla liberazione. Lo yoga è il grande metodo che apre le tecniche della liberazione. La filosofia indiana è una filosofia religiosa, nella quale la ricerca del

[18] CL. GEFFRÉ, *Théologie et choc des cultures*, Colloque de l'Institut Catholique de Paris, Cogitatio fidei 121, Paris 1984.

[19] P. POUPARD, *Eglise et cultures*, Paris 1980 [trad. it., *Chiesa e culture*, Vita e Pensiero, Milano 1986]. Bibliografia: *Religione e cultura*, Roma 1980; M. MICHEL, *La théologie aux prises avec la culture, de Schleiermacher à Tillich*, Paris 1982; in *Dict. des religions*, Paris 1985², si veda l'articolo di P. POUPARD, *Culture et christianisme*, 352-355; J. GRITTI, *Culture et cultures*, 355-359; P. EMMANUEL, *Culture et religion* [trad. it., in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 453-456; 460-464]. Nel 1982 il papa Giovanni Paolo II ha creato il Pontificio Consiglio per la cultura.

[20] J. MASSON, *Valeurs religieuses de l'hindouisme*, in A.M. HENRY (ed.), *Les relations de l'Eglise*, cit., 161-180. Si veda *supra*, cap. XVIII, note 29, 31, 32, 33.

[21] H. DE GLASENAPP, *Les littératures de l'Inde*, Paris 1963; L. RENOU, J. FILLIOZAT, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, 2 voll., Paris 1985².

mistero si realizza come ricerca di coerenza, di armonia e di unità[22]. L'India non si accontenta di miti e sistemi filosofici. In concreto, presenta tre grandi vie di liberazione. La prima è quella del *karma*, o ascesi come mezzo di purificazione. A diversità dell'ascesi cristiana, che è cristocentrica, l'ascesi indù è teista: anziché trasfigurare l'uomo, come nel cristianesimo, si dà a distruggere la passione e il desiderio. La seconda via è quella della devozione o *bhakti*, interamente centrata sull'amore alla divinità. Nel tesoro spirituale dell'umanità, la bhakti è una pietra preziosa. La terza via, la *jñana*, ricerca l'unione con il Divino nell'estasi e nella gnosi[23].

> «Nel buddismo, secondo le sue varie scuole, l'insufficienza radicale di questo mondo materiale viene riconosciuta e si insegna una via per cui gli uomini, con cuore devoto e confidente, siano capaci di acquisire lo stato di liberazione perfetta, o di raggiungere l'illuminazione suprema sia con i propri sforzi, sia con un aiuto venuto dall'alto» (RNC 2).

Parlando delle diverse forme del buddismo, il testo conciliare invita il lettore a prendere conoscenza della storia vissuta dalla comunità buddista nel corso di due millenni e mezzo di esistenza. Dopo aver sottolineato la diagnostica fatta da Budda sull'«insufficienza radicale di questo mondo materiale», il Concilio puntualizza le sue quattro grandi verità: l'onnipresenza del dolore; il desiderio come fonte del dolore; il nirvana, o soppressione del desiderio; la via ottuplice di liberazione dal desiderio[24]. Il testo parla dei due obiettivi della liberazione perfetta e della illuminazione suprema. Così, accanto alla via classica dell'India, il Concilio vuole incontrare lo zen, partito dal Giappone alla conquista dell'Occidente[25].

[22] M. ELIADE, *Patanjali e lo yoga*, Celuc, Milano 1984; *Lo yoga. Immortalità e libertà*, Sansoni, Firenze 1982.

[23] Per una iniziazione all'induismo si può vedere A.M. ESNOUL, *Hindouisme*, in *Encycl. Univ.* IX (1985) 327-333 e M. DELAHOUTRE, *Hindouisme*, in *Dict. des Religions*, 1985², 705-708 [trad. it., in *Grande Dizionario delle Religioni*, cit., 1015-1018]; R.C. ZAEHNER, *L'hindouisme*, Paris 1974; O. LACOMBE, *Indianité*, Paris 1979; M. BIARDEAU, *L'hindouisme. Anthropologie d'une civilisation*, Paris 1981 [trad. it., *L'induismo*, Mondadori, Milano 1985].

[24] Si veda *supra*, cap. XVIII, note 39, 40, 41, 42, 43, 45. Per una iniziazione al buddismo se ne vedano gli articoli in *Dict. de Religions*, 1985, 197-206 [trad. it. cit., 254-264], e *Encycl. Univ.* III (1985) 851-886; anche A. BAREAU, *Les religions de l'Inde* III, Paris 1966; *En suivant le Bouddha*, Paris 1985; P. MASSEIN, *Il buddhismo*, in J. Ries (a cura di), *Trattato di antropologia del sacro*, vol. 2, *Crisi, rotture e cambiamenti*, Jaca Book, Milano 1995, 27-79.

[25] Si veda *supra*, cap. XVIII, nota 52.

III. L'ATTEGGIAMENTO DELLA CHIESA NEI CONFRONTI DELLE RELIGIONI NON CRISTIANE

1. *Atteggiamento di rispetto*

La *Nostra aetate* afferma che «la Chiesa cattolica non rifiuta nulla di quanto di vero e di santo è contenuto in queste religioni» (RNC 2). Tale posizione della Chiesa è di importanza capitale. Si tratta del riconoscimento della verità e della santità presenti nelle religioni non cristiane, conformemente alla tradizione patristica alessandrina, che parlava di semi del Verbo. Giova ricordare la riflessione di Newman sull'economia universale della salvezza, come nucleo di una teologia delle religioni non cristiane.

La Chiesa cattolica «considera con rispetto sincero quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine, che quantunque in molti punti differiscano da quanto essa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella verità che illumina tutti gli uomini» (RNC 2). Questa proposizione completa e precisa la precedente. Particolarmente vengono presi in considerazione quattro elementi delle religioni non cristiane: i modi di vivere e operare; i precetti e le dottrine. Manifestamente, ritroviamo qui gli elementi della rivelazione di cui parlava Söderblom: l'esperienza esistenziale del sacro come sottolineata dalla ricerca recente, i riti di iniziazione e di passaggio, i dati etici[26].

2. *La missione cristiana di fronte ai valori delle altre religioni*

Dopo questo riconoscimento dei valori presenti nelle religioni non cristiane, il testo conciliare puntualizza la missione della Chiesa: essa deve «annunciare incessantemente Cristo, che è la via, la verità e la vita (*Gv* 14,6), in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a se stesso tutte le cose». È l'affermazione della dottrina di Giovanni e di Paolo, già proclamata dal Concilio nella costituzione *Lumen gentium* e nel decreto *Ad gentes*. La missione della Chiesa non è incompatibile con il riconoscimento delle verità e della santità presenti nei

[26] E. CORNÉLIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Paris 1965; G. THILS, *Propos et problèmes de la théologie des religions non chrétiennes*, Paris-Tournai 1966; J. RIES, H. LIMET (edd.), *Les rites d'initiation*, Louvain-la-Neuve 1986 [trad. it., *I riti di iniziazione*, Jaca Book, Milano 1989].

non cristiani. L'affermazione non fa che riprendere la tradizione della Chiesa, come già esplicata nel 303 dal concilio di Elvira, che aveva permesso ai cristiani di esercitare le funzioni di flamine[27]. Basandosi su questa dottrina e su questa tradizione, il Concilio invita i cristiani al dialogo e alla collaborazione con i non cristiani. Chiede loro di procedere con prudenza e carità: si tratta di un cammino religioso, intrapreso nel contesto della testimonianza della fede e della vita cristiana. In questo itinerario i cristiani sono invitati a riconoscere, a preservare e a far progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali presenti nei non cristiani.

IV. La Chiesa e la religione musulmana

Il testo conciliare sulla religione musulmana (RNC 3) riprende in senso inverso il testo della costituzione *Lumen gentium* (II, 16) riguardante le relazioni del popolo di Dio con i non cristiani. L'islam viene così a situarsi tra l'induismo e il buddismo, da una parte, e la religione ebraica, dall'altra, con un posto di prima fila tra i due monoteismi abramitici di cui parla il Concilio. Il testo evita di prendere posizione sulle discussioni riguardanti i rapporti tra islam e tradizione biblica. Nel solco tracciato da Massignon, molti islamologi parlano di un ramo della tradizione biblica; mentre una seconda ottica insiste sulle diversità tra il Corano e la Bibbia. In quest'ottica, l'islam non viene più considerato come una delle tre religioni uscite da Abramo, ma come una religione legata alla Bibbia solo attraverso mutuazioni dall'ebraismo e dal cristianesimo. In questo dibattito ben lontano dalla conclusione il Concilio non prende posizione, ma si accontenta di collocare l'islam per primo tra le religioni monoteiste non cristiane[28].

La frase introduttiva al paragrafo sull'islam tocca direttamente la professione di fede del musulmano e la sua adorazione del Dio unico. Tra i novantanove nomi divini islamici, riprende quelli che sono conformi ai nomi divini del cristianesimo e che hanno un valore religioso primordiale per i fedeli. Il testo, eco dei testi coranici, cerca di venire incontro alla fede musulmana, come nel caso del nome divino «che ha parlato agli uomini». La Chiesa non intende pronunciarsi sull'autenticità della rivelazione rivendicata dall'islam, ma constata che il musulmano aderisce alla parola di Dio.

[27] L. Bréhier, P. Batiffol, *Les survivances du culte impérial à propos des rites shintoïstes*, Paris 1920.

[28] R. Caspar, *La religion musulmane*, in A.M. Henry, *Les relations de l'Eglise*, cit., 201-236.

> «La Chiesa guarda anche con stima i musulmani, che adorano il Dio unico, vivente e sussistente, misericordioso e onnipotente, Creatore del cielo e della terra, che ha parlato agli uomini» (RNC 3).

In questo incontro con la fede musulmana, il Concilio considera la pratica dei credenti nell'islam[29]. Il loro atteggiamento è di sottomissione a Dio e ai suoi decreti. Si tratta di un'adesione al mistero di Dio e della sua volontà. Il modello di tale adesione è Abramo, elevato a tipo stesso della fede per la sua sottomissione alla volontà di Dio. Poi si tocca la questione di Gesù che, secondo la dottrina coranica, è nato da Maria senza padre umano, per l'azione diretta della parola creatrice di Dio. I musulmani lo considerano come uno dei grandi profeti. Il Concilio ricorda la loro venerazione per Gesù e per Maria, «sua madre Vergine».

È pure nota l'importanza che ha l'escatologia nelle sure del Corano e nella teologia islamica: fine del mondo, risurrezione dei corpi, giudizio, retribuzione finale. Dopo aver ricordato queste nozioni fondamentali, il testo presenta la vita morale e la pratica religiosa dell'islam come una conseguenza della fede. La formulazione del passo dedicato all'etica musulmana ha dato luogo a lunghe discussioni, concentrate sul teocentrismo radicale, sulla mistica sufi, e anche sulla liceità della poligamia. Per quanto attiene al culto, la Chiesa si sofferma sulle tre pratiche più caratteristiche: la preghiera, l'elemosina e il digiuno[30].

Il testo conciliare sulla religione musulmana comporta, nella seconda parte, l'invito rivolto ai cristiani e ai musulmani a migliorare la comprensione reciproca e a collaborare per la promozione della giustizia sociale, dei valori morali, della pace e della libertà. L'elaborazione di questa parte ha comportato discussioni, reticenze e contrapposizioni, particolarmente da parte dei vescovi le cui comunità vivono a confronto con una realtà che è ben lontana da una ricerca di pace e da sforzi di coesistenza pacifica. Nondimeno, nel primo testo del magistero ufficiale che in tutta la storia della Chiesa tratti dell'islam, il Concilio chiede che si passi dallo scontro al dialogo e alla collaborazione. L'atteggiamento della Chiesa è accentuatamente positivo. Guarda all'aspetto religioso dell'islam e auspica che i cristiani cambino mentalità.

[29] J.M. ABDEL-JALIL, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris 1949^2; L. GARDET, *L'islam, religion et communauté*, Paris 1967, 1978^3; *Les hommes de l'Islam*, Paris 1977 [trad. it., *Gli uomini dell'Islam*, Jaca Book, Milano 1981]; *Regards chrétiens sur l'islam*, Paris 1986 [trad. it., *L'islam e i cristiani*, Città Nuova, Roma 1988]; R. ARNALDEZ, *Jésus, fils de Marie, prophète de l'islam*, Paris 1980 [trad. it. cit.].

[30] R. CASPAR, *La religion musulmane*, in A.M. HENRY, *Les relations*, cit., 216-229.

V. I rapporti tra cristiani ed ebrei

1. *Un popolo messianico*

Lo sguardo del Concilio sulla religione ebraica è tutto diverso. Si tratta di uno sguardo di fede sul mistero della Chiesa, con insistenza sul legame esistente tra il popolo cristiano e il popolo ebraico[31]. Il testo della dichiarazione *Nostra aetate* sulla religione ebraica si situa direttamente nel solco della costituzione *Lumen gentium* (RNC 4). Come preparazione e come figura, Israele fa parte della Chiesa, con un legame spirituale che va considerato nello spirito del mistero. Al punto di partenza troviamo una vera condanna implicita di qualsiasi antiebraismo di provenienza cristiana. È tenendo gli occhi al mistero della Chiesa che il cristiano deve guardate al popolo ebraico.

A giusto titolo, G. Cottier fa osservare l'uso ripetuto del vocabolario biblico in RNC 4. Ci si appella alla stirpe e discendenza di Abramo[32]: solo in nome di una fedeltà malcompresa l'ebraismo si contrappone a Gesù. Al cuore del dibattito va posto il messianismo e il patrimonio comune. La Chiesa riconosce i privilegi di Israele nel disegno divino della salvezza. Confessa la parentela spirituale dei fedeli di Cristo con Abramo e la prefigurazione della salvezza nell'esodo dall'Egitto. L'antica alleanza costituisce una tappa del piano salvifico di Dio.

Non essendo possibile passare sotto silenzio l'incredulità ebraica, nel suo rifiuto di credere in Cristo, ci si basa sulla dottrina paolina (*Rm* 11,11-32) del passo falso di Israele, che tuttavia non comporta l'abolizione dei suoi privilegi: il Concilio segue l'apostolo nell'adorazione dell'insondabile sapienza di Dio e della sua fedeltà nell'amore. Una provvidenza divina particolare veglia sul popolo eletto. I doni di Dio non conoscono pentimento. Per questo la prima parte dedicata alla religione ebraica termina con un caloroso appello rivolto sia ai cristiani che agli ebrei:

> «Essendo perciò tanto grande il patrimonio spirituale comune ai cristiani e agli ebrei, questo sacro Concilio vuole promuovere e raccomandare tra loro la mutua conoscenza e stima, che si ottengono soprattutto con gli studi biblici e teologici e con un fraterno dialogo» (RNC 4).

31 G.M.M. Cottier, *La religion juive*, in A.M. Henry, *op. cit.*, 237-273.

32 G.M.M. Cottier, *art. cit.*, 238-246: un'ottima puntualizzazione della terminologia.

2. *La condanna di Gesù e l'antiebraismo*

La seconda parte del testo è dedicata alla questione dell'antiebraismo. Il Concilio formula tre affermazioni: solo un piccolo numero di uomini sono responsabili, umanamente, della morte di Gesù; la Chiesa deplora ogni odio, persecuzione e manifestazione di antisemitismo; volontariamente Cristo è andato incontro alla morte per la salvezza di tutti gli uomini.

Il Concilio considera la responsabilità storica della condanna a morte di Gesù. Una lettura oggettiva dei testi del Nuovo Testamento e dei racconti della passione basta a dissipare ogni equivoco: responsabilità, moventi, distinzione tra capi e folla, Pilato. Il testo conciliare è formale: «Quanto è stato commesso durante la sua Passione non si può imputare indistintamente a tutti gli ebrei allora viventi, né agli ebrei del nostro tempo». E si fa appello a che la catechesi e la predicazione della parola di Dio siano conformi «alla verità del Vangelo e allo spirito di Cristo».

La condanna dell'antisemitismo segue immediatamente, come implicata in queste motivazioni dottrinali e storiche: condanna di ogni forma di persecuzione, carità evangelica, richiamo al patrimonio comune agli ebrei e ai cristiani. Già il 25 marzo 1928, il Sant'Ufficio aveva pronunciato la condanna vigorosa di ogni odio e animosità contro il popolo ebraico; e la condanna veniva ripresa da Pio XI il 6 settembre 1938. Il Concilio prende le distanze dai fatti politici e intende collocarsi strettamente nel terreno religioso. La storia del testo mostra che la Chiesa ha voluto tenersi lontana dalle ideologie politiche. Il testo termina con un ultimo sguardo sulla missione cristiana, che è di «annunciare la croce di Cristo come segno dell'amore universale di Dio e come fonte di ogni grazia»[33].

VI. Una rilettura della tradizione patristica

La *Nostra aetate* termina con una dichiarazione sulla fraternità universale, che esclude qualsiasi discriminazione tra gli uomini a motivo della diversità di stirpe, colore, classe o religione (RNC 5). Simile condanna si fonda sulla motivazione religiosa che Dio è Padre di tutti gli uomini. Nel suo discorso di Atene, Paolo riconduce «al Dio unico» l'unità di origine del

[33] F. Lovsky, *Antisémitisme et mystère d'Israël*, Paris 1955; P. Benoit, *Le procès de Jésus*, Paris 1961; G.M.M. Cottier, *art. cit.*, 255-273.

genere umano e l'unità e universalità della salvezza (*At* 17,24-30). Fin dall'inizio della costituzione *Lumen gentium* (LG 1,1), il Concilio afferma questa unità e universalità, e la stessa dottrina, esplicitata all'inizio del documento *Nostra aetate*, ritorna poi nella *Gaudium et spes* (GS 29,1).

Dalla lettura dei documenti preparatori del Concilio è facile rilevare che le religioni non cristiane occupavano uno spazio minimo nelle preoccupazioni dei vescovi e degli organismi consultati. Il testo più chiaro è venuto da Lovanium-Kinshasa[34]. Ma già il 21 novembre 1964, con la proclamazione della costituzione dogmatica sulla Chiesa, appariva chiaro quanta strada fosse già stata percorsa. Infatti la *Lumen gentium* (2,16) afferma che «coloro che non hanno ancora ricevuto il Vangelo, sotto forme diverse, sono anch'essi ordinati al popolo di Dio». Dopo aver citato gli ebrei e i musulmani, il testo ricorda anche «gli altri che cercano ancora nell'ombra e sotto immagini un Dio che non conoscono», ma che non è lontano da loro, «poiché è lui a dare a tutti la vita, il soffio e ogni cosa» (*At* 17,25-28), e che vuole, come Salvatore, che «tutti gli uomini siano salvati (1 *Tm* 2,4)». Parlando della salvezza di questi uomini delle altre religioni, il Concilio afferma che «tutto ciò che in loro può ritrovarsi di buono e di vero la Chiesa lo considera come una preparazione evangelica e come un dono di colui che illumina ogni uomo perché abbia la vita». La *Nostra aetate* non fa che precisare ed esplicitare questa dottrina della *Lumen gentium*. L'allusione alla *praeparatio evangelica* mostra lo sguardo che il Concilio dà alla tradizione patristica, conservatasi nella memoria della Chiesa e particolarmente rimessa in onore nel secolo XIX dalle ricerche di Newman[35].

I Padri hanno proclamato che Dio ha creato l'uomo per un fine divino. Lo ha fatto a sua immagine in vista di portarlo alla sua rassomiglianza. In tal modo tutto l'uomo presenta un legame organico, un rapporto primordiale, costitutivo e inalienabile con Cristo. Per questo, nella propria fede in Cristo, la Chiesa deve integrare l'intero sforzo religioso dell'umanità. Pienamente consapevole del proprio stato e ruolo di depositaria della pienezza della verità, che ha la missione di diffondere, la Chiesa, confessando Cristo, riconosce che esistono ovunque elementi di verità, anche se essi

[34] R. CASPAR, *art. cit.*, 201-204.

[35] J. ARTZ, *Kardinal Newmans Stellungnahme zum ersten und Wegweisung zum zweiten Vatikanischen Konzil*, in *Theologie und Glaube* 55 (1965) 430-452; B.C. BUTLER, *Newman and the Second Vatican Council*, in *The Rediscovery of Newman. An Oxford Symposium*, London 1967, 235-246; G. ROMBOLD, *John Henry Newman, Wegbereiter des Konzil*, in *Theologisch-praktische Quartalschrift* 113 (1965) 132-144. Si veda *supra*, cap. XVI, V.

avranno pieno valore soltanto quando verranno integrati in Cristo. È la teoria patristica dell'integrazione, che ritroviamo in Newman[36].

La *Nostra aetate* è inseparabile dalla *Lumen gentium* e dall'*Ad gentes*. Il Concilio proclama la fede nell'unicità del Cristo Rivelatore e Salvatore. Appunto per questo guarda con rispetto e ammirazione alla storia spirituale dell'umanità.

INDICAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Testi

Testo ufficiale in Sacrosanctum Concilium Vaticanum II. Constitutiones, Decreta, Declarationes, Cura et Studio Secretariae Generalis Oecumenici Vaticani II, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1968, in un unico volume, e 1965-67, in due volumi.

Edition commentée des textes du Concile Vatican II, pubblicata sotto la direzione di Y.M. Congar, 20 voll., Paris 1966-1970. Edizione con commenti molto documentati.

Das Zweite Vatikanische Konzil, Costituzioni, decreti e spiegazioni in latino e in tedesco, con commenti in tedesco, 3 voll., Herder, Freiburg/B.-Basel-Wien 1966. Un'edizione eccellente.

Enchiridion Vaticanum: Documenti ufficiali del Concilio Vaticano II, 12 voll., Centro Dehoniano, Bologna 1965-1991. Con documenti annessi, testo latino e italiano.

FR. GIOIA, *Il dialogo religioso nel magistero pontificio (Documenti 1963-1993)*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999.

A. HENRY (diretto da), *Les relations de l'Eglise avec les religions non chretiennes. Nostra aetate (lat.-it.)*, Éditions du Cerf, Paris 1966.

Strumenti

1. Per la storia del concilio

La Documentation catholique, voll. 69-72, Paris 1962-1965. Si può seguire lo sviluppo delle quattro sessioni e il lavoro svolto nelle intersessioni.

AA.VV., *Vaticano II. Bilancio e prospettive*, a cura di R. LATOURELLE, 2 voll., Cittadella, Assisi 1987.

[36] H. DE LUBAC, *Les Pères de l'Eglise et les religions non chrétiennes*, in *Bulletin saint Jean Baptiste* 6 (1966) 242-249: una rimarchevole sintesi della dottrina patristica. Il padre de Lubac sottolinea l'importanza della teoria dell'integrazione nel pensiero di Newman. Evidenzia come gli derivi direttamente dai padri della Chiesa.

G. CAPRILE, *Il Concilio Vaticano II. Cronache del Concilio Vaticano II*, 5 voll., La Civiltà cattolica, Roma 1965.

Y.M. CONGAR, *Vatican II. Le concile au jour le jour*, 4 voll., Éditions du Cerf, Paris 1963-1966 [trad. it. parziale, *Diario del Concilio. Prima e seconda sessione*, a cura di R. Panizza, G. Russo, Borla, Torino 1964].

PH. DELHAYE, vari articoli in *L'Ami du Clergé*, dal 1963 al 1965.

GIOVANNI PAOLO II, *Alle fonti del rinnovamento*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 1981.

P. POUPARD, *Concilio Vaticano II*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000[3], 372-376.

A. WENGER, *Vatican II*, 4 voll., Centurion, Paris 1965-1966.

2. Per lo studio dei testi

Pour construire l'Eglise nouvelle. Normes d'application du Concile Vatican II, 2 voll., Montréal 1969-70.

A. BEA, *La dichiarazione sulle religioni non cristiane*, Città Nuova, Roma 1967.

PH. DELHAYE, M. GUERET, P. TOMBEUR, *Concilium Vaticanum II*. Concordanze, indice, lista delle frequenze, tavole comparative, Cetedoc, Louvain-la-Neuve 1974.

PH. DELHAYE, *Vatican II (Concile de)*, in *Dict. Th. Cath., Tables Générales*, 1972, coll. 4286-4354. L'articolo presenta i dati storici, una sintesi dei testi, uno studio sull'autorità dei testi, sul loro valore normativo e una bibliografia assai utile.

ID., *Clairvoyance du synode 1985*, in *Esprit et vie* 97 (1987) 1-6; 24-30; 33-40; 69-76; 90-94; 106-110. Una rilettura del Vaticano II.

J. DERETZ, A. NOCENT, *Synopse des textes conciliaires*, Ed. univers., Paris 1966.

A.M. HENRY (a cura di), *Déclaration 'Nostra aetate'. Les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes*, testo latino e traduzione francese, commenti di G.M.M. Cottier, J. Dournes, M. Maurier, J. Masson, R. Caspar, Éditions du Cerf, Paris 1966, con bibliografia in nota.

J. VIDAL, *Nostra aetate (Vaticano II)*, in *Grande dizionario delle religioni. Dalla preistoria ad oggi*, a cura di P. Poupard, J. Vidal, J. Ries, E. Cothenet, Y. Marchasson e M. Delahoutre, Piemme, Casale Monferrato 2000[3], 1485-1489.

M. ZAGO, *«Nostra aetate». Dialogo interreligioso a 20 anni dal Concilio*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

Capitolo ventesimo
LA TEOLOGIA DELLE RELIGIONI E IL MAGISTERO DELLA CHIESA NELLA SCIA DEL CONCILIO VATICANO II

I. CAPISALDI: DAI PADRI DELLA CHIESA AL VATICANO II

All'indomani della Pentecoste, gli Apostoli e le prime comunità cristiane cercano la propria strada in vista della missione, rivolgendosi prima agli ebrei e in seguito agli adepti dei culti del politeismo greco-romano[1]. Attraverso gli scontri interni alle comunità giudeo-cristiane, essi capiscono che la missione universale della Chiesa esige di aprirsi al mondo ellenistico. La svolta decisiva avviene nell'anno 70 d. C., con la caduta di Gerusalemme. Con gli apologisti greci del II secolo, la Chiesa entra in contatto con la religione, la cultura e il pensiero del mondo ellenistico. Giustino martire († 165), filosofo greco convertito, mantiene un pensiero ispirato all'ellenismo, ma nei suoi scritti afferma che è a causa dei cristiani che Dio salva il mondo[2]. Paragonando la morale cristiana alla morale stoica, con cui ha in comune diversi tratti, fonda queste analogie sul «seme del Verbo innato in tutto il genere umano» (*Apol.* II, 8, 1). L'idea dello *sperma tou Logou* sarà

[1] Sul cristianesimo in relazione all'ebraismo nei primi secoli cfr. M. SIMON, A. BENOÎT, *Le judaïsme et le christianisme antique d'Antiochus Epiphane à Constantin*, PUF, Paris 1968, 1985[2], con abbondante bibliografia [trad. it., *Giudaismo e cristianesimo. Una storia antica*, a cura di A. Giardina, Laterza, Roma-Bari 2005[6]]. Cfr. anche A. PAUL, *Le monde des Juifs à l'heure de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris 1981 [trad. it., *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica*, Borla, Roma 1983].

[2] JUSTINUS, *Apologies. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index*, a cura di A. Wartelle, Études Augustiniennes, Paris 1987.

ripresa da numerosi Padri della Chiesa e dagli Apologisti. Così, nel suo *Protrettico* Clemente Alessandrino passa in rassegna i filosofi che hanno accettato di lasciarsi ispirare dalla verità che viene dal *Logos* divino. Negli *Stromata* afferma che la Provvidenza divina vuole rendere la salvezza accessibile a tutti gli uomini. Ai suoi occhi, il pensiero pagano è una *praeparatio evangelica*[3]. Il tema della salvezza percorre come una filigrana tutta la sua opera, anche quando polemizza contro i falsi dei. Cita numerosi filosofi pagani e mostra che la filosofia è un dono di Dio, ma non è la verità intera (*Strom.* VI, 17, 150, 6). Si può parlare di pedagogia divina, evidenziata dai Padri greci nel loro incontro con le religioni pagane. È Origene a iniziare la discussione sul valore dei testi sacri pagani e cristiani, ritenendo che la filosofia dei popoli possa condurre a Dio. Un tale riconoscimento dei valori religiosi del paganesimo si manifesta in particolare nel platonismo e nello stoicismo[4]. In Occidente, Lattanzio getta le fondamenta dell'umanesimo cristiano. La sua antropologia presenta l'uomo come un essere religioso per il quale la conoscenza e la venerazione di Dio costituiscono l'obiettivo supremo dell'esistenza[5].

Una seconda tappa relativa ai valori della salvezza nelle religioni non cristiane è l'incontro con l'islam. Nel corso degli otto secoli che trascorrono tra l'egira e la presa di Costantinopoli, i rapporti tra cristiani e musulmani non sono fatti unicamente di opposizione, di polemica, di apologetica o di lotta. Lo scambio culturale che si può riscontrare tra l'Oriente musulmano e il mondo cristiano ne è la prova. La storia e le realizzazioni della Spagna mozarabica ci mostrano un incontro positivo tra le due culture[6].

[3] CLEMENS ALEXANDRINUS, *Le Protreptique*, a cura di C. Mondesert, coll. «Sources chrétiennes», Éditions du Cerf, Paris 1949². Per gli *Stromata* cfr. nelle «Sources chrétiennes», *Str.* I, II, VI.

[4] Cfr. *supra*, 49-195.

[5] M. PERRIN, *L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance (250-325)*, Beauchesne, Paris 1981; J. DANIÉLOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclée de Brouwer, Tournai 1961, 41-72 sulla «saggezza delle nazioni» [trad. it., *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, a cura di C. Prandi, Il Mulino, Bologna 1975]; M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris 1996, 30-43.

[6] Cfr. la bibliografia del dialogo islamo-cristiano pubblicata nella coll. «Islamochristiana», Roma; dal 1975 diventa un volume annuale. Cfr. anche A.T. KHOURY, *Les théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs (VIII^e-XIII^e siècle)*, Münster/W. 1966, Leiden 1972²; J. RIES, *Chrétiens et musulmans de l'hégire à la prise de Constantinople (692-1435)*, in ID., *Les chrétiens parmi les religions*, cit., 222-247; R. MANTRAN, *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles)*, Nouvelle Clio, Paris 1969, 1979² [trad. it., *L'espansione musulmana dal VII all'XI secolo*, a cura di G. Blasone e N. Danioni, Mursia, Milano 1978²].

Ancor più: abbiamo una dimostrazione di dialogo islamo-cristiano. Nel 1134, Pietro il Venerabile, abate di Cluny, si reca in Spagna, vi incontra l'islam, fa tradurre il Corano in latino e si sforza di mostrare ai musulmani ciò che unisce l'islam e il cristianesimo. Nel 1217, Francesco d'Assisi parte per l'Egitto, vi incontra il sultano Malek Al-Kamil e, dopo uno scambio cordiale, ottiene per sé e per i suoi religiosi un salvacondotto che permette loro di circolare liberamente in territorio musulmano. Nel 1250, il domenicano Raimondo di Peñafort apre uno *studium* a Tunisi, poi un altro a Barcellona e infine un terzo a Murcia, per formare fratelli capaci di entrare in discussione con i musulmani. Un altro domenicano, Guglielmo di Tripoli, redige verso il 1273, in Palestina, un innovativo *Trattato* sull'islam. Vi tratta dei motivi per cui Dio ha donato il Corano, pubblica i testi coranici su Gesù e su Maria e ritiene che l'Incarnazione e la Trinità non siano in contraddizione con lo spirito dei saggi musulmani. Il suo è un approccio semplicista, ma che riscuote un grande successo nel mondo islamico[7]. Il personaggio chiave del Medioevo è Raimondo Lullo (1233-1316), padre di famiglia e grande erudito che tenta di armonizzare la cultura cristiana con quella araba e quella ebraica. Rifiuta la classificazione dei popoli in cristiani, ebrei e infedeli, categoria, quest'ultima, nella quale si mettevano i musulmani e i credenti di diverse religioni dell'Asia. Lascia circa trecento scritti, diversi dei quali sono testi fondatori delle missioni cattoliche. Nel 1594, la Chiesa riconosce il valore dei suoi scritti, specialmente in relazione al dialogo islamo-cristiano. Dalla parte dei musulmani viene compiuto un lavoro analogo[8]. A Cordova, Ibn Hazm (994-1064) redige un'opera pionieristica nella ricerca comparata delle religioni. Il sufismo, una corrente mistica musulmana che ha origine dall'intensa meditazione del Corano e della dottrina del Dio unico e onnipotente, apre una strada nuova nell'islam, e cioè l'incontro d'amore tra l'uomo e Dio. Grazie al sufismo, l'islam scopre molti valori spiri-

[7] D. MASSON, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 voll., Paris 1958; G. ZANANIRI, *L'Église et l'Islam*, Spes, Paris 1969, 142-254; L. GARDET, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Alsatia, Paris 1953 [trad. it., *Esperienze mistiche in paesi non cristiani*, a cura di G. Barra, Edizioni Paoline, Alba 1960]; J. ANAWATI, L. GARDET, *Mystique musulmane. Aspects et tendances*, Vrin, Paris 1976[3]; W. MONTGOMERY WATT, *L'influence de l'Islam sur l'Europe médiévale*, *Revue des études islamiques*, 40, 1972, 7-41, 297-327 e 41, 1973, 127-156.

[8] R. LULL, *Principes et questions de théologie. De la quadrature et triangulature du cercle*, trad. fr. di R. Prevost e A. Llinares, introduzione e note di A. Llinares, coll. «Sagesses chrétiennes», Éditions du Cerf, Paris 1989; D. DE COURCELLES, *La parole risquée de Raymond Lulle. Entre judaïsme, christianisme et islam*, prefazione di A. de Libera, coll. «Problèmes et controverses», Vrin, Paris 1993.

tuali. In Spagna, uno dei maestri del sufismo apre la strada all'incontro con la mistica cristiana. Si tratta di Ibn Arabi di Murcia (1165-1241), la cui influenza si ritroverà presso i grandi mistici della penisola. Per questo importante periodo dell'incontro tra cristiani e musulmani, dall'egira alla presa di Costantinopoli (622-1453), disponiamo di una importante bibliografia[9]. Al termine di secoli di ricerche, di discussioni, di tentativi di dialogo, nel 1442 il Concilio di Firenze riprende la formula di san Cipriano, che nel III secolo si rivolgeva agli 'scismatici', «fuori dalla Chiesa non c'è salvezza», applicandola alle religioni non cristiane[10].

Nel 1492, l'Europa scopre l'America e Francesco Saverio intraprende la sua grande avventura in India e in Giappone. Lo stesso anno i musulmani vengono espulsi dalla Spagna dalla Reconquista, e il 30 marzo 1492 i re cattolici decretano l'espulsione degli ebrei. È l'inizio di una nuova era, ma è anche lo sviluppo dell'umanesimo e con esso di una nuova tappa del dialogo tra le religioni[11]. Nel 1453, dopo la presa di Costantinopoli da parte dei giannizzeri di Maometto II, al cardinale Nicola Cusano viene offerta la possibilità di mobilitare una nuova crociata. Egli risponde con la pubblicazione di *De pace fidei*, che alla crociata sostituisce il dialogo. Il cusano propone di creare un'intesa pacifica tra le grandi religioni. A questo scopo raccomanda il rispetto delle diversità, il dialogo tra i credenti e la tolleranza reciproca. In diciannove capitoli presenta il sogno di un concilio celeste attorno al Verbo di Dio, a Pietro e a Paolo, un'utopia basata sul principio della coincidenza degli opposti, per mettere in evidenza da un lato l'unicità della saggezza attraverso la diversità delle religioni e dall'altro lato l'unità della fede al di là della diversità dei riti[12]. Nel 1474 appare la *Theologia platonica* di Marsilio Ficino, seguita nel 1477 dal *De Religione christiana*, indirizzato ai filosofi e agli ignoranti. Il nostro umanista presenta la saggezza antica come un insieme la cui continuità attraverso le epoche assicura l'u-

[9] Cfr. nota 7 e *supra*, 251, nota 4, 231, nota 14, 239.

[10] B. SESBOÜÉ, *Hors de l'Église, pas de salut. Histoire d'une formulation et problèmes d'interpretation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004. L'autore espone la cronistoria di questa formulazione nel corso dei secoli. Cfr. anche M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, cit., 48-49.

[11] M.P. GILMORE, *The World of Humanism. 1453-1517*, Greenwood, Westport 1983 [trad. it., *Il mondo dell'Umanesimo. 1453-1517*, a cura di M. Luzzati, G. Barbier e G. Olivetti, saggio introduttivo di A. Quondam, Sansoni, Milano 2004]; FR. HERMANS, *Histoire doctrinale de l'humanisme chrétien*, 4 voll., Casterman, Tournai 1948; J.-CL. MARGOLIN, *L'Humanisme en Europe au temps de la Renaissance*, coll. «Que sais-je?», PUF, Paris 1981.

[12] J. DOYON, R. GALIBOIS, M. DE GANDILLAC, *Nicolas de Cues. La paix de la foi*, Vrin, Paris 1977.

nità. Come per Giustino e per Clemente Alessandrino, anche per lui i filosofi hanno partecipato, nel corso dei secoli, alla trasmissione della verità, la cui completa rivelazione è stata fatta da Cristo[13]. Il discepolo Pico della Mirandola continua la sua ricerca, e nel 1486 affigge a Roma il testo di novecento tesi, la cui discussione pubblica verrà vietata da un breve pontificio del 20 febbraio 1487. Per cominciare la difesa delle sue tesi, Pico redige una *Oratio de hominis dignitate* che basta da sola a rendere onore al suo autore[14]. Questi due testi mostrano quanto Pico si preoccupi dell'unità religiosa. Cerca di riconciliare gli ebrei e i cristiani, i greci e i latini, e a questo scopo passa al vaglio oracoli, miti e misteri di diverse religioni, in modo da coglierne l'insegnamento comune che illumina il cammino dell'uomo. Dieci anni dopo la morte di Pico, nel 1494, papa Leone X autorizza la pubblicazione di tutte le sue opere. Nicola Cusano, Marsilio Ficino e Pico della Mirandola – tre personaggi del nascente umanesimo – apportano contributi capaci di dare un orientamento a tutta la ricerca sulle religioni e sul cristianesimo nel corso del XVI secolo[15].

Nel momento in cui gli umanisti guardano con occhi nuovi gli dei antichi, le religioni pagane e i miti, i viaggiatori e i missionari attestano sia l'universalità e diversità dei culti sia le somiglianze presenti nelle dottrine, nei riti e nel comportamento dei credenti. Si inizia a fare riferimento alla Bibbia, cosa rifiutata dal deismo illuminista, essendo i deisti orientati a scoprire una religione universale che, ai loro occhi, trascende tutte le religioni. Il deismo sfocia nella desacralizzazione di ogni discorso religioso; ma questa corrente illuminista non ferma la riflessione a cui gli umanisti avevano dato inizio. Aggiungendosi all'enfasi sui valori positivi presenti nelle religioni pagane, la scoperta delle religioni dei popoli «nuovi» implica una rilettura dei miti e dei culti[16]. Joseph Lafitau getta le fondamenta dell'etnologia religiosa[17]. Vico abbandona l'ambito degli dei e dei culti per applicarsi

[13] R. MARCEL, *Marsile Ficin (1435-1499)*, coll. «Classiques de l'humanisme. Etudes», Les Belles Lettres, Paris 1958.

[14] Y. HERSANT, *Pico della Mirandola. De la dignité de l'homme*, Éditions de l'Éclat, Combas 1993.

[15] Cfr. J. RIES (a cura di), *Érasme et la montée de l'humanisme. Naissance d'une communauté européenne de la culture*, coll. «Homo religiosus» 7, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 2001. Cfr. in questo volume gli articoli di J.-C. MARGOLIN, *La papauté face à la Renaissance et à la Réforme*, 53-76, e di J. RIES, *Les humanistes, pionniers de la rencontre des religions*, 21-40.

[16] Cfr. *supra*, 315-330.

[17] J.F. LAFITAU, *Mœurs de sauvages amériquains comparées aux mœurs des premiers temps*, 2 voll., Paris 1724.

all'analisi delle culture generate dalle religioni. Si sofferma sui miti, che considera come l'intelligibilità immanente delle culture. Tutta la sua opera si inscrive nella corrente opposta all'illuminismo. La sua opera *La scienza nuova* influenzerà il romanticismo tedesco (Herder, Creuzer, Schelling), che cercherà nel mito una verità religiosa e un messaggio[18]. A mano a mano, nel processo della rivelazione divina che illumina l'umanità prende posto la mitologia dei popoli, osservata nella sua unità funzionale.

La missione cristiana conosce un grande sviluppo e dà vita a discussioni e controversie circa il problema della salvezza, che il protestantesimo pone con rinnovato impegno. Al momento della scoperta di nuovi popoli pagani, la teologia platonica degli umanisti fiorentini non arriverà a promuovere nuove aperture nei confronti della salvezza dei pagani. La controversia della Riforma sposta il problema verso la teologia della grazia e della giustificazione[19]. La fondazione, a Roma, della congregazione *De propaganda fide* da parte di papa Gregorio XV, il 22 giugno 1622, dà vita a un vasto movimento missionario e a un nuovo incontro del cristianesimo con le culture, ma anche a nuove controversie: quelle su riti, religione naturale, acculturazione. Pionieri come Francesco Saverio, Matteo Ricci e Roberto de' Nobili non esitano ad aprire strade nuove per l'incontro del cristianesimo con le religioni e le culture[20].

Il XIX secolo allarga in modo eclatante gli orizzonti della nostra visione dell'umanità religiosa: avviene la scoperta dell'*Avesta* e della tradizione mazdaica, del *Veda* e delle dottrine dell'induismo e del buddismo, della religione faraonica, del vasto mondo religioso del Medio Oriente (Sumer, Babilonia e Assiria), degli archivi dell'antica Anatolia e del mondo cinese[21]. Nasce una nuova disciplina, la scienza delle religioni, che ha orientamenti specifici: la corrente positivista, la corrente del materialismo ateo, l'apologetica tradizionalista, la storia comparata del cristianesimo e delle

[18] GIAMBATTISTA VICO, *Principi d'una scienza nuova. D'intorno alla comune natura delle nazioni (1730)*, a cura di M. Sanna e F. Tessitore, coll. «Viciana» 1, Morano, Napoli 1991; *La scienza nuova (1744)*, a cura di P. Rossi, Rizzoli, Milano 2004[9].

[19] B. PLONGERON, *Théologie et politique au siècle des Lumières (1770-1820)*, coll. «Travaux d'histoire éthico-politique», Droz, Genève 1973.

[20] Cfr. *supra*, 331-359; M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, cit., 51-57.

[21] Si può trovare un riassunto storico delle scoperte, delle ricerche e degli orientamenti in J. RIES, *Quelques aspects de la science des religions à la fin du XIX^e siècle*: è la postfazione a L. PORTIER, *Christianisme, Églises et Religions. Le dossier Hyacinthe Loyson (1827-1972). Contribution à l'histoire de l'Église de France e à l'histoire des religions*, coll. «Cerfaux-Lefort» 4, Centre d'Histoire des Religions, Louvain-la-Neuve 1982.

religioni. Nel 1893 viene organizzato a Chicago un «Parlamento delle religioni», di comune accordo, dalla Chiesa presbiteriana e dalla gerarchia cattolica degli Stati Uniti, per uno scambio pacifico di idee, per impartire una lezione di tolleranza e dare una valutazione del patrimonio religioso dell'umanità. Questo incontro è salutato come una manifestazione della fede delle diverse religioni, come uno sforzo mondiale di armonia religiosa e come l'aspirazione verso un ideale di verità e di giustizia. Con John Henry Newman (1801-1890) viene compiuto un primo tentativo di teologia delle religioni. Erede del platonismo dei Padri greci, Newman pone la rivelazione di Dio agli uomini e la misteriosa azione divina di salvezza nella prospettiva della storia umana. Ai suoi occhi, l'intera storia umana è un processo di educazione di Dio, che si rivela agli uomini per giungere con loro a una comunione sempre più stretta. Una delle preoccupazioni di tutta la sua vita è la questione dell'entrata dell'uomo nella sfera del divino. Egli è convinto che la questione della salvezza dell'uomo sia strettamente legata all'economia divina della salvezza, che ci è nota attraverso le fonti della rivelazione, attraverso la teologia dei Padri greci e la loro dottrina sulla *Heilsgeschichte*[22].

Nel corso della prima metà del XX secolo, la scienza delle religioni acquisisce due nuovi orientamenti, paralleli alla storia delle religioni. Il primo di questi orientamenti è la fenomenologia, nata in Olanda nel 1876 dopo la soppressione delle facoltà di teologia nelle università di Stato e la loro sostituzione con cattedre dedicate all'insegnamento del fenomeno religioso. Il movimento si estende alla Germania, ed Ernest Renan le farà spazio in Francia. All'Università di Uppsala, Natan Söderblom, nella ricerca, dà priorità al fenomeno religioso, seguendo l'uomo religioso nel suo contatto con il sacro, una forza misteriosa che fa percepire il divino[23]. Sulla stessa linea, Rudolf Otto inizia a studiare il sacro come valore di salvezza, come rivelazione interiore del Divino e come rivelazione di Dio nella storia[24]. Lo studio dell'*homo religiosus* e della sua esperienza del sacro divie-

[22] B. DE MARGERIE, *Newman face aux religions de l'humanité. Parole et Silence*, Paris 2001; cfr. *supra*, 398-404.

[23] N. SÖDERBLOM, *Holiness*, in J. HASTINGS, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. VI, Edimburgh 1913, 731-741; ID., *The Nature of Revelation*, Oxford 1933; ID., *Dieu vivant dans l'histoire*, Paris 1937.

[24] R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen (1917)*, Beck, München 1963 [trad. it., *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1994^5]; cfr. E. BENZ, *Rudolf Ottos Bedeutung für die Religionswissenschaft und die Theologie heute*, Brill, Leiden 1971.

ne uno degli elementi portanti dell'opera di Mircea Eliade (1907-1986). Ma Eliade va più lontano, dando vita a un secondo orientamento, lo studio del messaggio religioso ottenuto da una ricerca comparata: è la via dell'ermeneutica, che pone ora domande alla teologia[25].

Verso gli anni '50, l'ampia ricerca degli storici delle religioni spinge alcuni teologi cattolici a porsi interrogativi che riguardano il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni. Queste religioni possono essere considerate capaci di aprire i loro fedeli a una rivelazione orientata alla salvezza? apportano elementi al mistero della salvezza dei loro membri in Gesù Cristo? le altre religioni sono espressioni diverse dell'*homo naturaliter religiosus*? rappresentano interventi di Dio nella storia della salvezza? Nasce così la teologia cristiana delle religioni.

II. Il Concilio Vaticano II e i papi Paolo VI e Giovanni Paolo II

1. *Testi del Concilio Vaticano* II

a. Il 21 novembre 1964, il Concilio promulga la costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*[26]. Al n. 16, dopo aver parlato del popolo che ha ricevuto le alleanze e le promesse e dei musulmani che professano di avere la fede di Abramo, il testo afferma:

> «Dio non è neppure lontano dagli altri che cercano il Dio ignoto nei fantasmi e negli idoli, poiché Egli dà a tutti la vita e il respiro e ogni cosa (cfr. *At* 17,25-28) e come Salvatore vuole che tutti gli uomini si salvino (cfr. 1 *Tim* 2,4). [...]

[25] M. ELIADE, *Le Sacré et le Profane*, Gallimard, Paris 1956 [trad. it., *Il sacro e il profano*, a cura di E. Fadini, Bollati Boringhieri, Torino 1984^3]; ID., *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, 1974^5 [trad. it., *Trattato di storia delle religioni*, di V. Vacca, riv. e corr. da G. Riccardo, Bollati Boringhieri, Torino 1999^2]; J. RIES, *Une herméneutique du sacré*, in ID., *Les chemins du sacré dans l'histoire*, Aubier, Paris 1985, 53-84; D. ALLEN, *Structure and Creativity in Religion. Hermeneutics in Mircea Eliade's Phenomenology and New Directions*, Mouton, The Hague 1978.

[26] Si possono trovare i testi del Concilio Vaticano II in diverse pubblicazioni. Noi utilizziamo i volumi sul Vaticano II della coll. «Unam Sanctam», Éditions du Cerf, Paris [edizione italiana utilizzata: *Tutti i documenti del Concilio. Testo italiano dei 16 documenti promulgati dal Concilio Vaticano II conforme all'Edizione Tipica Vaticana*, Massimo, Milano 1996^{20} – *ndt*]. Nel nostro articolo la *Lumen gentium* è citata con la sigla LG.

Poiché tutto ciò che di buono e di vero si trova in loro, è ritenuto dalla Chiesa come una preparazione ad accogliere il Vangelo, e come dato da Colui che illumina ogni uomo, affinché abbia finalmente la vita» (LG, n. 16).

Così, LG afferma che l'aiuto di Dio è necessario alla salvezza ed è assicurato a tutti coloro che operano per una vita retta.

b. Il 25 ottobre 1965 l'assemblea conciliare approva la *Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane*, la *Nostra aetate*, che ha come argomento le religioni del mondo intero, ma nell'ordine inverso di LG. Si tratta qui, innanzitutto, delle «religioni tradizionali»; poi delle religioni legate al progresso della cultura, come l'induismo e il buddismo (NA, n. 2); in seguito dell'islam (NA, n. 3); ed infine della religione ebraica[27]. Giacché le grandi religioni monoteistiche hanno le loro radici nella fede di Abramo, la Chiesa intrattiene rapporti più stretti con Israele, che ha ricevuto la Prima Alleanza. Per la prima volta un Concilio non si accontenta di parlare dei non cristiani dal punto di vista della salvezza individuale, ma di un rapporto della Chiesa con le loro religioni.

«Nel nostro tempo in cui il genere umano si unifica di giorno in giorno più strettamente e cresce l'interdipendenza tra i vari popoli, la Chiesa esamina con maggiore attenzione la natura delle sue relazioni con le religioni non cristiane. Nel suo dovere di promuovere l'unità e la carità tra gli uomini, ed anzi tra i popoli, essa esamina qui innanzitutto tutto ciò che gli uomini hanno in comune e che li spinge a vivere insieme il loro comune destino. Una sola comunità infatti costituiscono i vari popoli. Essi hanno una sola origine poiché Dio ha fatto abitare l'intero genere umano su tutta la faccia della terra; essi hanno anche un solo fine ultimo, Dio, la cui provvidenza, testimonianza di bontà e disegno di salvezza si estende a tutti, finché quelli eletti saranno riuniti nella Città Santa, che la gloria di Dio illuminerà e dove le genti cammineranno nella Sua Luce» (NA, n. 1).

L'originalità del documento NA è rivelata dalle parole chiave: legame, legame reale, unità. Mircea Eliade insiste sul fatto che la coscienza dell'unità spirituale dell'umanità non è stata ancora sufficientemente assimilata[28].

[27] Nel nostro articolo *Nostra aetate* è citata con la sigla NA.

[28] Cfr. M. ELIADE, in *Histoire des croyances et des idées religieuses. I. De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*, Payot, Paris 1976, 9-11 [trad. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, vol. I, Sansoni, Firenze 1996^3].

La ripresa di questa realtà da parte dei Padri conciliari diviene un elemento basilare della teologia delle religioni. La dichiarazione NA rappresenta l'espressione di una posizione di principio: l'apertura a un atteggiamento concreto da assumere[29].

> «Dai tempi più antichi fino ad oggi, presso i vari popoli si trova una certa sensibilità di quella forza arcana che è presente al corso delle cose e agli avvenimenti della vita umana [...]. Sensibilità e conoscenza che compenetrano la loro vita di un intimo senso religioso. Le religioni, invece, connesse col progresso della cultura, si sforzano di rispondere alle stesse questioni con nozioni più raffinate e con un linguaggio più elaborato» (NA, n. 2).

Dopo un paragrafo sull'induismo e sul buddismo, il testo prosegue:

> «La Chiesa cattolica nulla rigetta di quanto è vero e santo in queste religioni. Essa considera con sincero rispetto quei modi di agire e di vivere, quei precetti e quelle dottrine che, quantunque in molti punti differiscano da quanto essa stessa crede e propone, tuttavia non raramente riflettono un raggio di quella Verità che illumina tutti gli uomini. Essa però annuncia, ed è tenuta ad annunziare incessantemente, il Cristo che è 'via, verità e vita' (*Gv* 14,6) in cui gli uomini devono trovare la pienezza della vita religiosa e in cui Dio ha riconciliato a Se stesso tutte le cose» (NA, 2).

Questo secondo paragrafo della NA termina con una breve spiegazione del comportamento dei cristiani nei confronti di queste religioni:

> «Essa perciò esorta i suoi Figli affinché, con prudenza e carità, per mezzo del dialogo e la collaborazione con i seguaci delle altre religioni, sempre rendendo testimonianza alla fede e alla vita cristiana essi riconoscano, conservino, e facciano progredire i valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano in essi» (NA, n. 2).

La dichiarazione mette in luce come il legame tra gli uomini e le religioni sia la base del dialogo e della cooperazione. L'accento è messo su ciò che unisce gli uomini. L'insistenza sul fatto che tutti gli uomini formano una sola comunità è uno dei punti centrali della dichiarazione. Un missio-

[29] A.M. HENRY (a cura di), *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes. Déclaration Nostra aetate*, coll. «Una Sanctam» 61, Éditions du Cerf, Paris 1966; cfr. qui l'articolo di J. DOURNES, *Lecture... par un missionaire d'Asie*, 88-111.

nario d'Africa, padre Maurier, fa un'importante precisione riguardo a quel «volto nascosto» di cui si parla all'inizio del secondo paragrafo: si tratta del sacro come «potenza misteriosa, realtà affascinante e terrifica che fa irruzione nella vita umana». Eliade parla di ierofania. Sono le realtà della condizione umana «che sono occasione della presa di coscienza del sacro, della potenza del 'totalmente altro', in modo da dare un senso all'esistenza umana». La formula del Concilio è vaga, constata H. Maurier, che la precisa sostituendovi il termine «sacro»[30]. Parlando di riconoscimento, di preservazione e di progresso dei «valori spirituali, morali e socio-culturali che si trovano nelle altre religioni» (NA, n. 2), il Concilio riconosce che la conversione di Cristo non si farà sulle rovine delle altre religioni, ma a partire dalla loro evoluzione.

c. Un terzo documento conciliare si allaccia al problema delle altre religioni. Il 7 dicembre 1965, vigilia della chiusura dei lavori, il Concilio promulga infatti il decreto *Ad gentes* sull'attività missionaria della Chiesa[31]. Dopo una breve esposizione del disegno del Padre di fare di tutti gli uomini un solo popolo «per riunire insieme i figli di Dio che erano dispersi» (*Gv* 11,52), il testo prosegue:

> «Questo piano universale di Dio per la salvezza del genere umano non si attua soltanto in una maniera, per così dire, segreta, nella mente degli uomini o mediante quelle iniziative, anche religiose, con cui essi variamente cercano Dio, nello sforzo di raggiungerlo magari a tastoni e di trovarlo, quantunque non sia lontano da ciascuno di noi (cfr. *At* 17,27): tali iniziative infatti devono essere illuminate e sostenute, anche se per benigna disposizione della divina provvidenza possono costituire in qualche caso un avviamento pedagogicamente valido verso il vero Dio o una preparazione al Vangelo» (AG, n. 3).

Si tratta di iniziative che necessitano di essere illuminate e rettificate. Nelle note del testo dell'AG leggiamo due riferimenti: da un lato sant'Ireneo, *Adv. Haer.* III, 18, 1, dove si parla del Verbo di Dio sempre presente

[30] H. MAURIER, *Perception du sacré et sens religieux*, in A.M. HENRY (a cura di), *Les relations de l'Église*..., cit., 127-130. Cfr. anche H. MAURIER, *Le paganisme*, Desclée Novalis, Paris 1988 [trad. it., *Il paganesimo*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1990]. La Dichiarazione NA è stata elaborata, discussa e redatta all'epoca della teologia della morte di Dio e della controversia sul sacro. È per questo motivo che i Padri conciliari non hanno osato utilizzare il termine «sacro», ma hanno scelto una formulazione relativamente vaga per esprimerne il senso?

[31] Citiamo l'*Ad gentes* con la sigla AG.

nel genere umano, e dall'altro lato Clemente Alessandrino, *Protrettico*, 112, 1, e *Stromata*, VI, 6, 44, 1. Ci troviamo nell'ambito delle diverse tradizioni religiose dell'umanità.

Trattando delle ragioni e delle necessità dell'attività missionaria, il testo nota che (Dio) «vuole che tutti gli uomini siano salvi e giungano alla conoscenza della verità. Vi è infatti un solo Dio, ed un solo mediatore tra Dio e gli uomini, Gesù Cristo, uomo anche lui, che ha dato se stesso in riscatto per tutti» (*AG*, n. 7). Nella stessa prospettiva, l'*AG* (n. 9) scrive che

> «l'attività missionaria non è né più né meno che la manifestazione, cioè l'epifania e la realizzazione, del piano divino nel mondo e nella storia: con essa Dio, attraverso la missione, attua all'evidenza la storia della salvezza».

L'*NA* ritiene che i cristiani debbano scoprire con gioia e rispetto i semi del Verbo nascosti nelle tradizioni religiose dell'umanità.

L'allora cardinale J. Ratzinger ha compilato un resoconto interessante relativo agli altri testi conciliari che riguardano la missione: il punto di partenza trinitario in *LG*, la pluralità delle religioni e l'unità della chiamata divina (*LG*, nn. 13, 14, 15 e 16), l'idea di missione nei decreti sull'apostolato dei laici (*AA*), il Decreto sulla formazione e il ministero dei sacerdoti (*MVP*), la Dichiarazione sulla libertà religiosa (*LR*). Alla fine del suo articolo, dedicato all'insieme dei documenti conciliari riguardanti le relazioni tra la Chiesa e le religioni del mondo, egli individua in queste affermazioni tre ambiti: il tema missionario propriamente detto, l'idea di collaborazione e di dialogo e la convinzione che la possibilità di salvezza oltrepassi la Chiesa, essendo la volontà salvifica di Dio all'opera in tutti i luoghi[32].

2. *Interventi dei papi Paolo VI e Giovanni Paolo II*[33]

a. Paolo VI (21 giugno 1963-6 agosto 1978)

Il cardinale G.B. Montini, eletto papa nel conclave del giugno 1963,

[32] J. RATZINGER, *La mission d'après les autres textes conciliaires*, in J. SCHUTTE (a cura di), *L'activité missionaire de l'Église. Décret Ad gentes*, coll. «Una sanctam» 67, Éditions du Cerf, Paris 1967, 121-147.

[33] Citiamo i testi, numeri di pagina compresi, seguendo il volume *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, a cura del Pontificio Consiglio

decide immediatamente (il 22 giugno) di proseguire il Concilio Vaticano II, interrotto dalla morte di Giovanni XXIII. Con la lettera apostolica del 19 maggio 1964 istituisce il Segretariato per i non cristiani. Il 6 agosto 1964 pubblica l'enciclica *Ecclesiam suam* sul dialogo nella Chiesa e nel mondo. «La Chiesa si fa parola; la Chiesa si fa messaggio; la Chiesa si fa colloquio», scrive[34]. Dopo aver parlato della religione, dialogo tra Dio e l'uomo, affronta le caratteristiche principali del dialogo della salvezza e mostra come il messaggio cristiano debba circolare negli scambi degli uomini tra loro. È necessario dialogare con tutti gli uomini, con coloro che credono in Dio, con gli ebrei e i musulmani, e il papa aggiunge:

> «Ma non vogliamo rifiutare il nostro rispettoso riconoscimento ai valori spirituali e morali delle varie confessioni religiose non cristiane, vogliamo con esse promuovere e difendere gli ideali, che possono essere comuni nel campo della libertà religiosa, della fratellanza umana, della buona cultura, della beneficenza sociale e dell'ordine civile. In ordine a questi comuni ideali un dialogo da parte nostra è possibile; e noi non mancheremo di offrirlo là dove, in reciproco e leale rispetto, sarà benevolmente accettato»[35].

Nella sua enciclica *Populorum progressio* del 26 marzo 1967, Paolo VI torna al dialogo con i non cristiani, affinché «possano condurre una vita degna dei figli di Dio»[36]. F. Gioia dà conto di una serie notevole di testi del Magistero ordinario di Paolo VI che concernono il dialogo[37].

b. Giovanni Paolo II, eletto il 16 ottobre 1978
Il magistero solenne

Nella sua enciclica *Dominum et vivificantem* sul ruolo dello Spirito Santo, datata 30 dicembre 1987, nella prospettiva del Grande Giubileo del 2000, Giovanni Paolo scrive che

per il Dialogo Interreligioso, documenti raccolti da F. Gioia, Éditions de Solesmes, Solesmes 1997 [ed. it. non aggiornata, *Il dialogo interreligioso nel Magistero pontificio. Documenti 1963-1993*, a cura di F. Gioia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994; ed. ing., *Interreligious Dialogue. The Official Teaching of the Catholic Church (1963-1997)*, Pauline Books, Boston 1997]. D'ora in poi: F. GIOIA, *Le dialogue*, 797-837.

[34] PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, n. 67.

[35] *Ibid.*, n. 112.

[36] PAOLO VI, *Populorum progressio*, n. 82.

[37] F. GIOIA, *Le dialogue*, 118-226.

> «il Concilio Vaticano II, concentrato soprattutto sul tema della Chiesa, ci ricorda l'azione dello Spirito Santo anche 'al di fuori' del corpo visibile della Chiesa. Esso parla appunto di 'tutti gli uomini di buona volontà, nel cui cuore opera invisibilmente la grazia. Cristo infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina; perciò, dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti, nel modo che Dio conosce, la possibilità di essere associati al mistero pasquale'»[38].

Questo testo si riferisce a *LG*, n. 16.

Il 7 dicembre 1990, Giovanni Paolo II pubblica l'enciclica *Redemptoris missio*, dedicata alla missione della Chiesa e ai suoi problemi. Alcuni passaggi costituiscono un autentico progresso nell'ambito della teologia delle religioni.

> «Lo Spirito si manifesta in maniera particolare nella chiesa e nei suoi membri; tuttavia, la sua presenza e azione sono universali, senza limiti né di spazio né di tempo (*DV*, n. 53). Il Concilio Vaticano II ricorda l'opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo mediante i 'semi del Verbo', nelle iniziative anche religiose, negli sforzi dell'attività umana tesi alla verità, al bene, a Dio (*AG*, nn. 3, 11, 15). [...] Lo Spirito, dunque, è all'origine stessa della domanda esistenziale e religiosa dell'uomo, la quale nasce non soltanto da situazioni contingenti, ma dalla struttura stessa del suo essere (*DV*, n. 54). La presenza e l'attività dello Spirito non toccano solo gli individui, ma la società e la storia, i popoli, le culture, le religioni. [...] È ancora lo Spirito che sparge i 'semi del Verbo', presenti nei riti e nelle culture, e li prepara a maturare in Cristo (*LG*, n. 17; *AG*, nn. 3, 15)»[39].

> «Così lo Spirito, che 'soffia dove vuole' (*Gv* 3,8) e 'operava nel mondo prima ancora che Cristo fosse glorificato', che 'riempie l'universo abbracciando ogni cosa e conosce ogni voce' (*Sap* 1,7), ci induce ad allargare lo sguardo per considerare la sua azione presente in ogni tempo e in ogni luogo. [...] Il rapporto della Chiesa con le altre religioni è dettato da un duplice rispetto: 'Rispetto per l'uomo nella sua ricerca di risposte alle domande più profonde della vita e rispetto per l'azione dello Spirito nell'uomo'»[40].

Giovanni Paolo II chiede di connettere l'uno all'altro il dialogo e l'annuncio:

[38] GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et vivificantem*, n. 53.

[39] GIOVANNI PAOLO II, *Redemptoris missio*, n. 28.

[40] *Ibid.*, n. 29.

«Il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa. Inteso come metodo e mezzo per una conoscenza e un arricchimento reciproco, esso non è in contrapposizione con la missione *ad gentes*, anzi ha speciali legami con essa e ne è un'espressione. Tale missione, infatti, ha per destinatari gli uomini che non conoscono Cristo e il suo vangelo, e in gran maggioranza appartengono ad altre religioni. Dio chiama a sé tutte le genti in Cristo, volendo loro comunicare la pienezza della sua rivelazione e del suo amore; né manca di rendersi presente in tanti modi non solo ai singoli individui, ma anche ai popoli mediante le loro ricchezze spirituali, di cui le religioni sono precipua ed essenziale espressione, pur contenendo 'lacune, insufficienze ed errori'»[41].

Agli occhi di papa Giovanni Paolo II, le religioni rappresentano sfide positive per la Chiesa.

«Il dialogo non nasce da tattica o da interesse, ma è un'attività che ha proprie motivazioni, esigenze, dignità: è richiesto dal profondo rispetto per tutto ciò che nell'uomo ha operato lo Spirito, che soffia dove vuole. Con esso la chiesa intende scoprire i 'germi del Verbo' (*AG*, n. 11-15), 'raggi della verità che illumina tutti gli uomini' (*NA*, n. 2), germi e raggi che si trovano nelle persone e nelle tradizioni religiose dell'umanità. Il dialogo si fonda sulla speranza e la carità e porterà frutti nello Spirito. Le altre religioni costituiscono una sfida positiva per la Chiesa: la stimolano, infatti, sia a scoprire e a riconoscere i segni della presenza del Cristo e dell'azione dello Spirito, sia ad approfondire la propria identità e a testimoniare l'integrità della rivelazione, di cui è depositaria per il bene di tutti»[42].

Dopo i documenti che provengono dal Magistero solenne di Giovanni Paolo II, il quinto capitolo della raccolta di Gioia presenta più di cinquecento testi del Santo Padre, provenienti dai suoi viaggi pastorali, dalle sue udienze, dai suoi discorsi, dai suoi interventi relativi all'incontro delle religioni, al dialogo, alla missione, all'inculturazione. Questa prodigiosa e preziosa documentazione va da pagina 227 a pagina 741 della raccolta sul dialogo interreligioso. Una simile informazione richiede una vasta indagine da parte di tutti coloro che si interessano di teologia delle religioni.

I testi di papa Paolo VI e di papa Giovanni Paolo II che abbiamo citato rappresentano segni nuovi dati alla Chiesa e dalla Chiesa per dirigere il comportamento dei cristiani nel rapporto con i non cristiani. Paolo VI

41 *Ibid.*, n. 55.
42 *Ibid.*, n. 56.

introduce il dialogo come normale metodo di tali mutue relazioni. Giovanni Paolo II va più lontano. Insiste non soltanto sul rispetto dei valori morali e religiosi delle tradizioni non cristiane, ma sottolinea la presenza dello Spirito Santo e la sua azione che oltrepassa le frontiere della Chiesa. Padri greci come Giustino, Ireneo di Lione, Clemente Alessandrino e altri mettono in evidenza i *semina Verbi*, i semi del Verbo, nel pensiero e nelle azioni degli adepti delle religioni del mondo pagano. Giovanni Paolo II non esita a parlare dell'azione dello Spirito Santo al di là delle frontiere della Chiesa, ritenendo che lo Spirito offra a tutti gli uomini la possibilità di essere associati al mistero pasquale, giacché la sua azione non conosce limiti né di tempo né di spazio. Secondo le parole del papa, l'opera dello Spirito Santo non si limita al cuore dell'uomo, ma si estende alla società in cui essa influisce sul corpo sociale, sulla cultura e sulla religione. I nn. 25, 28 e 29 dell'enciclica RM costituiscono solidi fondamenti per la teologia cristiana delle religioni.

Al di là dei documenti del Magistero solenne di Giovanni Paolo II, bisogna tener conto dei testi del suo Magistero ordinario. Infatti, nella raccolta dei documenti sul dialogo interreligioso nell'insegnamento ufficiale della Chiesa cattolica troviamo più di seicento testi che riportano discorsi, omelie, interventi in 266 circostanze: viaggi apostolici, udienze, beatificazioni, messaggi, assemblee di vario genere, accoglienza di capi religiosi. Nel complesso, questa abbondante documentazione rappresenta un vasto ambito di ricerca per la teologia delle religioni[43].

III. Il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso

1. *Le prime tappe*

Nell'atmosfera del Concilio, il 19 maggio 1964, il giorno di Pentecoste, papa Paolo VI crea il Segretariato per i non cristiani, come segno istituzionale della volontà di dialogo e di incontro con i credenti delle altre tradizioni religiose del mondo. La costituzione *Regimini Ecclesiae* di Paolo VI del 15 agosto 1967 definisce i suoi scopi come segue:

[43] F. Gioia, *Le dialogue*. Cfr. anche J. Dupuis, *La rencontre du christianisme et des religions*, Éditions du Cerf, Paris 2002: *Au carrefour du deuxième concile du Vatican* (77-113), così come l'opera molto utile di J.-C. Basset, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, prefazione di C. Geffré, coll. «Cogitatio fidei» 197, Éditions du Cerf, Paris 1996.

«Cercare il metodo e le vie per promuovere un opportuno dialogo con i non cristiani. [Il Segretariato] si preoccupa dunque affinché i non cristiani vengano conosciuti in modo esatto e vengano giustamente stimati dai cristiani, e altrettanto affinché gli stessi possano conoscere ed apprezzare equamente la dottrina e la vita cristiana» (n. 99).

Sotto la direzione del cardinale Paul Marella, con l'aiuto del segretario generale padre Humbertclaude, di monsignor Pietro Rossano e degli assistenti padre J. Cuoq e padre G. Pedretti, il Segretariato si organizza, si struttura e si mette immediatamente al lavoro. A partire dal 1966 inizia la pubblicazione di un *Bollettino* come «mezzo per continuare e perpetuare i dialoghi iniziati durante le due ultime sessioni del Concilio»: estratti dei discorsi del Santo Padre, articoli di fondo, comunicazioni del Segretariato, dialogo nel mondo, suggerimenti dei vescovi e dei lettori e bibliografia. Numerosi consulenti provenienti da diversi paesi sono associati al lavoro dell'ufficio del Segretariato[44].

Nel 1988, la costituzione apostolica *Pastor bonus*, dedicata alla Curia romana da papa Giovanni Paolo II il 28 giugno, cambia la denominazione del Segretariato per i non cristiani in Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Precisa che il Pontificio Consiglio ha «il compito di favorire e di regolare i rapporti con i membri e i gruppi delle religioni non cristiane e anche con coloro che, in un modo o in un altro, sono dotati di senso religioso». Quest'ultima espressione tende a entrare in contatto con l'*homo religiosus*, su cui alcuni storici delle religioni avevano attirato l'attenzione a partire dalle ricerche di Mircea Eliade[45]. Il cambiamento di nome di questo dicastero esprime il desiderio di una maggiore fedeltà alla *NA* del Vaticano II e traduce in modo più aderente il rispetto della Chiesa per le altre religioni e per «i semi del Verbo» di cui parlano i Padri alessandrini. Da un lato, i decenni di vita del Segretariato gettano basi solide per il dialogo interreligioso; dall'altro lato, a partire dal 1988 il dialogo si estende ulteriormente e contribuisce significativamente alla teologia cristiana delle religioni[46].

[44] Redatto in francese e in inglese, il *Bollettino* del Segretariato ha visto la luce nel mese di maggio 1966: cfr. n. 1, 1966, 1-9. Cfr. F. GIOIA, *Le dialogue*, 66.

[45] V. DANCA, *Sacro e simbolo in Mircea Eliade*, Sapientia, Iasi 2004; J. RIES, N. SPINETO, *Esploratori del pensiero umano. Georges Dumézil e Mircea Eliade*, a cura di D. Arecco, Jaca Book, Milano 2000].

[46] Il *Bollettino* è divenuto *Pro Dialogo* del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Cfr. il *Bollettino*, n. 1, 1994. Nel 2004 *Pro Dialogo* ha dedicato un quaderno intero (nn. 2-3)

L'8 dicembre 1975, papa Paolo VI pubblica l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi*, prolungamento del quarto sinodo dei vescovi tenuto a Roma dal 27 settembre al 26 ottobre 1974. Dopo un mese di lavori e di riflessioni, constatando la propria incapacità di unificare e sintetizzare i risultati delle discussioni, i vescovi avevano rimesso tutto il dossier a Paolo VI, da cui questi trae la sua esortazione alla Chiesa, incaricata di annunciare l'evangelo agli uomini del nostro tempo[47]. In questo documento molto chiaro il papa prende in considerazione le fonti, la natura, il contenuto, le vie, i destinatari e lo spirito dell'evangelizzazione. Dieci anni dopo la fine del Concilio, nell'ambito delle difficoltà di una Chiesa scossa dagli eventi e da numerosi e scottanti problemi, Paolo VI lancia così un pressante invito a tutta la Chiesa affinché continui instancabilmente ad annunciare l'evangelo di Cristo.

Nel 1976, la Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica pubblica un testo relativo alla teologia fondamentale[48]. Questo dicastero ritiene che la teologia fondamentale «consista nella riflessione che il teologo deve fare con la Chiesa a partire dalla fede, sulla realtà del cristianesimo, opera di Dio, rivelata e resa presente nella persona di Cristo, e sulla Chiesa stessa come istituzione voluta da Cristo per prolungare la sua opera nel mondo». Il testo della Congregazione precisa quale dev'essere il soggetto della teologia detta fondamentale:

> «Essa va quindi concepita come una teologia di dialogo e di frontiera, nella quale – oltre al confronto tra fede e ragione in termini astratti – si entra in contatto con le religioni storiche (induismo, buddismo, islamismo, ecc.); con le forme riflesse dell'ateismo moderno (specialmente di Marx, Freud e Nietzsche); con le forme vissute dell'indifferenza religiosa in un mondo secolarizzato, caratterizzato dal predominio dei processi tecnologici e industriali e dei valori economici; e, infine, con le esigenze degli stessi credenti che, nel mondo presente, portano in sé nuovi dubbi e difficoltà e pongono alla teologia e alla catechesi cristiana questioni nuove» (n. 109).

Il testo è consapevole delle esigenze e delle esperienze delle diverse categorie di uomini e si aspetta dalla nuova teologia fondamentale – che

all'assemblea plenaria del quarantesimo anniversario del Segretariato, tenuta a Roma dal 14 al 19 maggio, e alla sessione pubblica del 19 maggio 2004.

[47] PAOLO VI, *Evangelii nuntiandi*, Esortazione Apostolica dell'8 dicembre 1975.

[48] *La formation théologique des futurs prêtres*, Documento della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, in F. GIOIA, *Le dialogue*, 745 [*La formazione teologica dei futuri sacerdoti*, http://www.vocations.it/Documenti/Voc_SacHtm/Voc_Sac_4.htm].

definisce «teologia del dialogo e di frontiera» – lo sforzo di «determinare il senso che possono avere in un tale contesto Cristo, il suo messaggio e la sua Chiesa, al fine di stimolare e ottenere l'adesione alla fede che deve permettere di raggiungere Dio». Con questo testo, la Congregazione descrive gli obiettivi di una teologia fondamentale chiamata «teologia del dialogo e di frontiera» e che, di fatto, sarà chiamata «teologia cristiana delle religioni».

Nel 1984, in occasione del ventesimo anniversario della sua creazione, il Segretariato si preoccupa di fare un bilancio delle esperienze di dialogo intraprese dalla Chiesa e riflette in assemblea generale sugli atteggiamenti da adottare nell'ambito «dialogo e missione»[49]. In quest'ottica, alcuni temi del Concilio vengono ripresi e precisati: il Cristo Redentore (n. 23 del documento); l'azione dello Spirito Santo (n. 24); il compimento del Regno (n. 25); i semi del Verbo (n. 26). Il documento cerca anche di descrivere con più precisione le forme del dialogo: dialogo di vita, delle opere e dell'esperienza religiosa; dialogo nella vita quotidiana; dialogo per la costruzione del Regno nella collaborazione al piano divino e nel consolidamento della pace universale. A proposito dei «semi del Verbo», si fa notare che dopo le affermazioni conciliari più esplicite, le grandi tradizioni religiose dell'umanità meritano attenzione e stima della parte dei cristiani, poiché rappresentano un grande patrimonio spirituale, elementi di verità e di grazia, tradizioni contemplative, insomma un raggio di verità che illumina tutti gli uomini[50]. Questo documento del Segretariato è importante, perché costituisce una sintesi dei lavori di tutti i suoi membri, che hanno preparato, ciascuno per la sua parte, l'assemblea generale, preparando diversi testi e proposizioni, tutti poi discussi in assemblea generale.

All'epoca della «Giornata mondiale di preghiera per la pace» del 27 ottobre 1986 ad Assisi, papa Giovanni Paolo II sottolinea l'unità fondamentale del genere umano quanto alla sua origine e al suo destino, così come il ruolo della Chiesa in quanto segno effettivo di questa unità. Con forza egli insiste sull'esatto significato del dialogo interreligioso, riaffermando il dovere della Chiesa di annunciare Gesù Cristo al mondo[51]. È do-

[49] *Réflexions et orientations concernant le dialogue et la mission*, documento del Segretariato per i non cristiani del 10 maggio 1984, in F. GIOIA, *Le dialogue*, 746-761 [*L'Atteggiamento della Chiesa Cattolica di fronte ai seguaci di altre religioni. Riflessioni e orientamenti di Dialogo e Missione*]. Cfr. *Bollettino*, n. 56, 1984, 146-161.

[50] Riferimento alla *Nostra Aetate*, nn. 2 e 3, alla *Ad gentes*, n. 11, nel documento al n. 26.

[51] Cfr. il *Bollettino* del Segretariato, n. 64, 1987, 1, che contiene tutti i discorsi del papa

po l'evento di Assisi che i due dicasteri cominciano le loro consultazioni e portano a *Dialogo e Annuncio*, approvato da Giovanni Paolo II e reso pubblico, come abbiamo detto, all'epoca del venticinquesimo anniversario della creazione del Segretariato per i non cristiani, il 19 maggio 1991.

I due decenni che vanno dalla promulgazione della NA alla Giornata mondiale di preghiera interreligiosa di Assisi, convocata e presieduta da papa Giovanni Paolo II, presentano un bilancio importante in riferimento alle relazioni tra la Chiesa e i credenti delle altre religioni. Abbiamo appena compiuto un breve percorso, che chiamiamo «le prime tappe». Per valutare e apprezzare questo bilancio è necessario leggere il *Bollettino* del Segretariato – divenuto in seguito *Pro Dialogo* – che di anno in anno pubblica i testi ufficiali del Magistero e rende conto degli sforzi impiegati nel dialogo islamo-cristiano, nel dialogo indù-cristiano, nel dialogo tra cristiani e buddisti e in tutti gli incontri con i credenti delle altre religioni. Abbiamo già citato l'attenzione permanente che i papi Paolo VI e Giovanni Paolo II portano sia ai lavori, agli incontri e ai testi che alle questioni poste e alle difficoltà da risolvere. La consultazione dell'opera di Francesco Gioia, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église (1963-1997)*, ci permette di percorrere 796 pagine di testi ufficiali pubblicati nel corso di questi due decenni: testi del Magistero solenne (Paolo VI e Giovanni Paolo II), testi dei dicasteri della curia romana e documenti legislativi. I testi del Magistero solenne costituiscono da soli 750 pagine di questo compendio dottrinale[52].

2. *Dialogo e annuncio*

Stimolato dall'evento di Assisi e dalle proposte di Giovanni Paolo II, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, in collaborazione con la Congregazione per l'Evangelizzazione dei Popoli, si sforza di progredire nella classificazione e nella comprensione della formula «dialogo e missione», studiata nel corso della *Plenaria* del 1984 e pubblicata in un lungo documento, intitolato *Riflessioni e orientamenti riguardanti il dialogo e la missione*[53]. Al termine di una nuova consultazione internazionale, venti-

prima, durante e dopo la Giornata di preghiera ad Assisi. Cfr. anche *Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise*, 27 ottobre 1986, Le Centurion, Paris 1986.

[52] F. GIOIA, *Le dialogue*, cit.

[53] Cfr. nota 49.

cinque anni dopo la promulgazione della *NA*, i due dicasteri della curia romana rendono pubblico un «documento chiave», intitolato *Dialogo e Annuncio*[54].

Di primo acchito, *DA* dichiara che l'annuncio e il dialogo, ciascuno a suo modo, sono considerati entrambi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa, tendendo entrambi alla comunicazione della verità di salvezza. Dopo un primo studio fatto nel corso della plenaria del 1984, questo nuovo documento viene sottoposto e approvato durante la *Plenaria* dell'aprile 1990.

DA comincia con un breve riassunto dello *status quaestionis*, e cioè gli orientamenti del Concilio, l'approccio positivo alle tradizioni religiose, l'azione dello Spirito Santo, la storia dell'azione salvifica di Dio, la missione universale di Cristo, l'annuncio del Regno di Dio, l'appello a tutti i popoli, la teologia della storia presso i Padri della Chiesa, l'enciclica *RM* di papa Giovanni Paolo II – redatta nel momento stesso in cui il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso termina la preparazione del presente documento –, il mistero dell'unità di tutta l'umanità e dell'unità della salvezza, la Chiesa in quanto sacramento universale di salvezza e la pienezza della verità divina[55]. Al termine di questi richiami, *DA* cita quattro forme di dialogo, sviluppate nel documento del 1984 del Pontificio Consiglio: il dialogo della vita, il dialogo delle opere, il dialogo degli scambi teologici e il dialogo dell'esperienza religiosa, ivi compresa l'interdipendenza delle diverse forme di dialogo[56]. Questi richiami terminano mettendo in evidenza le difficoltà: le tensioni e i conflitti, il problema dell'apertura alla verità, la diversità delle culture, i fattori umani d'ostacolo al dialogo come l'intolleranza, le diffidenze, lo spirito di polemica, il crescente materialismo, la moltiplicazione delle sette e la confusione che esse provocano[57].

Al termine dello *status quaestionis*, la *DA* prende in considerazione l'annuncio di Gesù Cristo. Dopo il richiamo al comandamento del Signore (*Mt*

[54] Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Il dialogo e l'annuncio. Riflessioni e orientamenti sul dialogo interreligioso e sull'Annuncio del Vangelo di Gesù Cristo* (19 maggio 1991). Nel nostro articolo facciamo riferimento ad esso con la sigla *DA*. Cfr. il testo integrale (*Dialogue et annonce. Réflexions et orientations concernant le dialogue interreligieux e l'annonce de l'Évangile de Jésus-Christ*) in F. GIOIA, *Le dialogue*, 797-836 così come in *La Documentation catholique*, Paris, n. 2036 (20 ottobre 1991). Testo pubblicato anche nel *Bollettino*, n. 77, 1991, 266-302.

[55] *Dialogue et annonce*, in F. GIOIA, *Le dialogue*, 797-812.

[56] *Ibid.*, 814-815.

[57] *Ibid.*, 816-819.

28,18-20; *Mc* 16,15-16; *Lc* 24,46-48; *At* 1,8; *Gv* 20,21), DA si occupa del ruolo della Chiesa e del contenuto dell'annuncio. Pietro annuncia il Cristo risuscitato, Paolo il mistero tenuto nascosto fin dall'inizio dei secoli, Giovanni dà testimonianza al Verbo di vita: in tutti questi testi si afferma il potere della Parola, la presenza e la potenza dello Spirito Santo[58]. Proclamandone il messaggio, la Chiesa evangelizzatrice deve sempre ricordarsi che essa non cade in un vuoto totale, giacché lo Spirito Santo è presente e agisce. Di conseguenza, essa deve seguire la pedagogia divina, che è a un tempo progressione e pazienza, rispetto della libertà e della difficoltà a credere. Assicurata dalla presenza dello Spirito, la Chiesa deve essere fedele alla tradizione e alla trasmissione del messaggio, umile e rispettosa dell'azione dello Spirito Santo, cosciente dei processi di purificazione, di illuminazione e di inculturazione. Ma essa deve anche vivere in costante dialogo con il suo Signore e Maestro attraverso la preghiera, la meditazione, la penitenza, la vita liturgica e in particolare attraverso l'Eucaristia, come mostrano il decreto AG (nn. 11-13), l'esortazione *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (nn. 21-22) e i testi di papa Giovanni Paolo II: proclamare il nome di Gesù e invitare gli uomini a diventare suoi discepoli nella Chiesa è un dovere sacro, senza cui l'evangelizzazione sarebbe incompleta e perderebbe di coesione[59].

In un terzo momento, DA tenta di determinare gli stretti rapporti che sussistono tra «il dialogo interreligioso e l'annuncio», che sono connessi ma non intercambiabili e sono entrambi elementi autentici della missione evangelizzatrice della Chiesa, pur senza essere sullo stesso piano. Entrambi sono legittimi, persino necessari. Il che significa, da un lato, che il vero dialogo interreligioso suppone, da parte dei cristiani, il desiderio di far conoscere e amare Gesù Cristo e, dall'altra parte, l'annuncio di Gesù Cristo deve essere compiuto nello spirito evangelico del dialogo[60].

La missione della Chiesa dipende da circostanze particolari, poiché implica una certa sensibilità per la dimensione sociale, culturale, religiosa e politica, ma anche attenzione ai segni dei tempi attraverso cui lo Spirito Santo la guida. Alla fine della Giornata di Assisi, Giovanni Paolo II afferma: «Cerchiamo di vedere in questo un'anticipazione di ciò che Dio vorrebbe che fosse lo sviluppo storico dell'umanità: un viaggio fraterno nel quale ci accompagniamo gli uni gli altri verso la meta trascendente che egli

[58] *Ibid.*, 820-825.
[59] *Ibid.*, 826-830.
[60] *Ibid.*, 833-835.

stabilisce per noi»[61]. Lo Spirito Santo invita la Chiesa a incoraggiare tutte le istituzioni e tutti i movimenti di carattere religioso a incontrarsi, a collaborare e a purificarsi per promuovere la verità e la vita, la santità e la giustizia, l'amore e la pace, tutte dimensioni del Regno di Cristo (1 *Cor* 15,24).

L'annuncio tende a portare gli uomini a una conoscenza esplicita di ciò che Dio ha fatto per tutti in Gesù Cristo. Tutti i cristiani sono chiamati a essere personalmente implicati nell'annuncio e nel dialogo, missione della Chiesa, coscienti dell'influenza attiva dello Spirito Santo che guida la missione evangelizzatrice della Chiesa. Dio solo conosce i tempi e le tappe in cui si compie la lunga ricerca dell'uomo. Gesù è il nostro modello. È il solo che oggi ancora può dire a chi ha sinceri sentimenti religiosi: «Non sei lontano dal regno di Dio» (*Mc* 12,34).

In conclusione, DA insiste sul mistero dell'Eucaristia:

> «Tramite il ministero della Chiesa, l'unica Eucaristia viene offerta da Gesù in ogni tempo e in ogni luogo, a partire dall'epoca della Sua passione, morte e resurrezione a Gerusalemme. [...] Siffatta preghiera è gradita a Dio, che 'desidera che tutti gli uomini siano salvati e pervengano alla conoscenza della verità' (1 *Tim* 2,4)».

3. Dialogo interreligioso e teologia delle religioni

Dal 14 al 19 maggio 2004, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso tiene a Roma una assemblea plenaria[62]. Il 19 maggio è il quarantesimo anniversario della fondazione del Segretariato da parte di papa Paolo VI. Una sessione pubblica commemora l'evento nell'ultimo giorno dell'assemblea. Le giornate si svolgono sotto la presidenza di monsignor Michael Fitzgerald, assistito dal segretario del Pontificio Consiglio, monsignor Pier Luigi Celata, che tiene una relazione sulle attività dall'ultima plenaria del novembre 2001. L'espressione «quarant'anni» ritorna regolarmente: quarant'anni di dialogo islamo-cristiano, di dialogo hindu-cristiano, di dialogo tra cristiani e buddisti, di dialogo sikh-cristiano, di dialogo interreligioso in America Latina, di dialogo con le religioni tradizionali d'Africa e altrove. Questo prezioso insieme di informazioni, raccolte da specialisti che hanno lavorato sul campo, consente di comprendere l'ampiezza dei

[61] Cfr. *Bollettino*, n. 64, 1987/1, 47.

[62] *Assemblée plénière du 14 au 19 mai 2004. Session publique du 19 mai 2004*, *Pro Dialogo*, nn. 116-117, Città del Vaticano 2004. Tutti i documenti dei sei giorni dei lavori sono pubblicati nelle 160 pagine di questo fascicolo.

risultati acquisiti dal Vaticano II. Per il dialogo interreligioso, il 2004 rappresenta una data importante di riferimento: un momento di sintesi e di nuova partenza.

Nella presente ricerca vogliamo dedicarci ora al testo della conferenza programmatica dei lavori, fatta da uno specialista di teologia delle religioni, padre Michel Fédou S.I., decano di studi del Centre Sèvres di Parigi e de-dicato allo «sviluppo del dialogo interreligioso a partire dal Vaticano II»[63]. Si tratta delle riflessioni condotte dai teologi nel corso degli ultimi decenni fino ai nostri giorni; ciò permette di fare il punto sul modo in cui il cristianesimo si pone globalmente in rapporto alle altre religioni e di riflettere sulle questioni di fondo che esso deve affrontare.

a. Le evoluzioni più significative del pensiero teologico a partire dal Vaticano II

Verso la fine degli anni '70, una nuova corrente di pensiero pretende di oltrepassare le posizioni di H. de Lubac e di J. Daniélou, che nella linea della *LG* e della *NA* riconoscevano semi di verità nelle altre religioni. Questa nuova corrente è rappresentata da John Hick, che nella sua rivoluzione copernicana ha l'ambizione di far gravitare tutte le religioni, compreso il cristianesimo, attorno alla «realtà ultima». Ad Hick si associa Knitter. Questa corrente ritiene di poter andare oltre l'ecclesiocentrismo e il cristocentrismo, a vantaggio del teocentrismo: per questi teologi, le diverse tradizioni religiose dell'umanità si riferiscono al mistero trascendente dell'Assoluto. M. Fédou fa notare che è in questa corrente pluralista che la definizione «teologia delle religioni» diviene usuale, poiché si esaminano le religioni in quanto tali, nel loro significato positivo alla luce del disegno di Dio. È questa corrente a forgiare le categorie di esclusivismo e inclusivismo per caratterizzare le diverse posizioni precedenti. La corrente pluralista si esprime in tendenze differenti, da una parte nel mondo anglosassone e dall'altra in Asia, ma, nella sua generalità, intende smarcarsi dagli esclusivisti e dagli inclusivisti che l'hanno preceduta[64].

[63] M. FÉDOU, *Le développement du dialogue interreligieux depuis le concile Vatican II: Réflexion théologique*, *Pro Dialogo*, 2004, 172-194. Cfr. anche due opere di M. FÉDOU sulla teologia delle religioni: *Les religions selon la foi chrétienne*, cit., e *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux. Actes du Colloque du Centre Sèvres*, a cura di M. Fédou, Éditions Facultés jésuites de Paris, Paris 2002.

[64] Cfr. M. FÉDOU, art. cit., 174-175.

Questo dibattito favorisce una nuova tendenza, chiamata da Jacques Dupuis «teologia cristiana del pluralismo religioso», che, da un lato, non pretende di tornare alla posizione inclusivista in quanto tale e, dall'altro lato, si smarca dai pluralisti che non rispettano il riferimento a Gesù Cristo come unico mediatore tra Dio e gli uomini. Per J. Dupuis, «la fede cristiana non può mancare di affermare l'unicità costitutiva di Gesù Cristo». È anche la posizione di Claude Geffré[65].

Recentemente, al di là di queste due correnti, succedute alle posizioni di Jean Daniélou e di Henri de Lubac – i quali procedevano nel senso del Vaticano II (*LA* e *NA*) – nasce una terza corrente. Le sue caratteristiche sono le seguenti: da un lato, l'opposizione alla problematica dei pluralisti, ma dall'altro lato «la preoccupazione di tener conto dell'esperienza concreta dell'incontro interreligioso e, in questo stesso ambito, di rendere pienamente giustizia alla singolarità del cristianesimo». Questa singolarità non è intesa come un ostacolo al dialogo, ma come il suo fondamento[66]. La nuova e terza corrente recente della teologia delle religioni è rappresentata da uno specialista di dialogo interreligioso, Jean-Marc Aveline[67]. Le tre tendenze, scrive M. Fédou, costituiscono un punto di riferimento per la ricerca degli ultimi tre decenni.

b. Diagnosi della situazione presente

Il professor Michel Fédou vede sei difficoltà sul cammino che resta da percorrere[68]. La prima attiene alla diversità delle situazioni e delle religioni. La seconda risulta dal dibattito in corso, da una parte tra inclusivismo e pluralismo e dall'altra parte all'interno stesso del campo pluralista. Come conoscere e situare il disegno di Dio in rapporto alle altre religioni? La terza difficoltà riguarda la questione dell'unicità di Cristo. Dissipato ogni malinteso circa i metodi missionari antichi, resta un fatto: il cristianesimo è

[65] M. FÉDOU, art. cit., 175-176; C. GEFFRÉ, *Profession Théologien. Quelle pensée pour le XXI^e^ siècle? Entretien avec Gwendoline Jarczyck*, Albin Michel, Paris 1999. Cfr. anche ID., *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, in *Mélanges offerts à Joseph Doré*, Desclée de Brouwer, Paris 2002, 211-224. Cfr. anche M.L. FITZGERALD, A. MACHADO, *Théologie chrétienne des religions: un bilan*, in *Mélanges*..., cit., 273-287.

[66] M. FÉDOU, art. cit., 176-177.

[67] J.M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, prefazione di J. Doré, Éditions du Cerf, Paris 2003; ID., *Le dialogue interreligieux, chemin d'espérance pour l'humanité*, «Chemins du dialogue», Marseille, n. 21, maggio 2003, 33ss.

[68] M. FÉDOU, art. cit., 177-181.

portatore di una pretesa inaudita, vale a dire il riconoscimento di Gesù come unico Figlio di Dio, unico mediatore tra Dio e gli uomini e unico salvatore. Una quarta difficoltà è legata al fenomeno della mondializzazione, con i suoi grovigli culturali e religiosi che favoriscono tra i cristiani una doppia appartenenza, sicché il credente cristiano, in casi sempre più frequenti, accetta anche pratiche di altre religioni; da cui il pericolo di confusioni sincretistiche. Una quinta difficoltà sorge alla lettura dei testi del Magistero che riguardano la Chiesa, la sua missione e la sua funzione. Come rendere conto del ruolo e dell'azione evangelizzatrice della Chiesa? come giustificare la sua missione di annunciare l'evangelo «nel contesto stesso della nostra situazione multireligiosa»? Infine, va messa in conto una sesta difficoltà: quella delle violenze provenienti dalle religioni o attribuite alle religioni, violenze dovute a certe correnti religiose o legate ad alcune tradizioni religiose.

c. Prospettive per il futuro

Michel Fédou parte dal testo conciliare NA, un testo di grande equilibrio che «invita a formulare innanzitutto le due esigenze di cui ogni teologia cristiana delle religioni deve sforzarsi di tener conto»: la prima è un'esigenza di rispetto dinanzi a ciò che è vero e santo nelle altre religioni; la seconda è la fedeltà a Cristo, che è unico e che è la via, la verità e la vita[69]. Queste due esigenze, inscritte nei testi del Vaticano II e riprese con frequenza dai documenti del Magistero, sono da considerare e da mantenere nella loro unità fondamentale: rispetto sincero per «i semi del Verbo» presenti nelle altre religioni e fedeltà a Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini. L'una e l'altra influiscono sulla teologia cristiana delle religioni. Questa teologia deve quindi rispondere alla domanda: «come rendere conto della fede cristiana, non *malgrado* l'esigenza di rispetto dinanzi agli altri credenti o in rapporto ai valori delle loro tradizioni, ma *nell'espressione stessa* di questo rispetto?»[70]. A questa domanda il decano Fédou risponde che una teologia cristiana delle religioni deve percorrere quattro tappe.

La prima consiste nell'operare un discernimento critico della nostra storia per ciò che concerne il rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni. Ciò significa fare una scelta di valore senza trasformarci in accusatori del

[69] *Ibid.*, 181-194.
[70] *Ibid.*, 183.

passato, rileggendo la storia del passato dell'umanità a cui apparteniamo. Questo lavoro è già cominciato con le dichiarazioni di pentimento.

La seconda tappa porta a riconoscere l'«unicità» di Gesù Cristo. Dissipato ogni malinteso, è all'unicità di Cristo che siamo rinviati: al mistero dell'incarnazione, al mistero della croce, al mistero della resurrezione. Il dialogo tra il cristianesimo e le religioni ci obbliga a ritornare alla questione centrale dell'identità di Cristo.

La terza tappa ci porta a mostrare come la testimonianza resa a Gesù Cristo non escluda ma implichi il rispetto delle altre fedi. «Dire che Gesù Cristo è l'unico Figlio di Dio [...] e il Salvatore del mondo, non vuol dire che sia necessario imporre la propria fede agli altri credenti, ma significa almeno che si riconosca a una tale fede una parte assolutamente universale, nel senso che tutto l'essere umano si riferisce a Cristo nel più profondo del suo destino»[71]. È l'Alfa e l'Omega, il che significa che, in ragione della sua unicità, egli ha il potere di comunicare a tutti ciò che ha ricevuto dal Padre da tutta l'eternità. I Padri della Chiesa sviluppano la loro teologia del Verbo di Dio preesistente alla venuta di Cristo e già all'opera nel mondo delle nazioni e fondano anche l'esistenza delle testimonianze di verità e di santità rese da altri credenti nella storia successiva alla venuta di Cristo.

La quarta tappa deve mostrare che la teologia cristiana delle religioni ha l'obbligo di precisare il significato e il ruolo della Chiesa all'epoca del dialogo interreligioso e di riflettere sulla sua missione tra gli altri credenti. Il Nuovo Testamento pone l'attenzione sulla particolarità del gruppo a cui è stata data la rivelazione dell'unico Cristo e anticipa inoltre l'esigenza di un annuncio dell'evangelo in mezzo a tutte le nazioni (*Gv* 14). Una teologia cristiana delle religioni ha anche l'obbligo di fondare il riconoscimento del ruolo e dell'azione evangelizzatrice della Chiesa nel contesto plurireligioso[72].

La NA, scrive M. Fédou, ci offre i punti di riferimento essenziali: una teologia cristiana delle religioni sarà sempre valutata secondo il modo in cui essa tiene conto di queste due esigenze: riconoscere ciò che è vero e santo nelle altre religioni e annunciare Cristo, che è la via, la verità e la vita.

[71] *Ibid.*, 189.

[72] *Ibid.*, 191-194.

IV. La Commissione Teologica Internazionale e la teologia delle religioni

Al termine del suo quinquiennio di lavoro (1992-1997), la Commissione Teologica Internazionale dedica uno dei suoi documenti più significativi alla teologia delle religioni[73]. Approvato dall'insieme della CTI nell'ottobre 1996, poi dal cardinal Joseph Ratzinger, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, questo documento offre una valutazione teologica delle altre religioni rispetto al cristianesimo. Nella sua prefazione, Joseph Doré pone il punto di vista della CTI chiedendosi se le religioni siano mediazioni di salvezza per i loro membri, e aggiungendo che la teologia delle religioni non ha ancora uno statuto epistemologico ben delineato[74]. Infatti, essa comporta due posizioni estreme: da un lato, l'intransigenza legata a un ecclesiocentrismo che vuole rifiutare alle religioni non cristiane «ogni valore salvifico e rivelatorio» e, all'altro estremo, un relativismo totale che le considera tutte ugualmente capaci da se stesse di condurre alla salvezza. La CTI rifiuta queste due posizioni, cioè il pluralismo liberale che mette tutte le religioni sullo stesso piano e, all'altra estremità, l'intransigenza che presenta se stessa come autenticamente cristiana. È necessario rendersi conto che la vera difficoltà si concentra sul mistero dell'incarnazione, che conferisce alla persona e all'azione di Gesù Cristo unicità e universalità. Si tratta dunque di definire adeguatamente lo statuto del cristianesimo e delle altre religioni in quanto realtà socio-culturali poste in rapporto con la salvezza dell'uomo. Sulla base dell'analisi e della valutazione dello stato attuale della teologia delle religioni – il documento è datato 1996 –, la CTI intende fare proposte in linea con la situazione e favorevoli alla teologia stessa. Da un lato, monsignor Doré cita le fonti bibliche, patristiche ed ecclesiali a cui si riferisce la Commissione e, dall'altro lato, mette in rilievo quattro affermazioni specifiche che stanno a fondamento della fede cattolica: l'iniziativa sovrana del Padre nella salvezza, la mediazione unica di Gesù Cristo, l'uni-

[73] Commissione Teologica Internazionale, *Le christianisme et les religions*, prefazione di J. Doré (membro della commissione), coll. «Documents d'Église», Éditions du Cerf-Bayard-Le Centurion, Paris 1997 [*Il cristianesimo e le religioni* (http://www.internetica.it/m267-ind.htm)]. Il testo è apparso anche in *La documentation catholique*, n. 2157, 6 aprile 1997, 312-332, e in *Esprit et Vie*, n. 76, 3 aprile 1997, 145-159, 169-177. Citiamo il documento con la sigla CTI, seguita dai numeri ufficiali del testo.

[74] Monsignor Joseph Doré, all'epoca decano della Facoltà di Teologia dell'Institut Catholique de Paris, è diventato arcivescovo di Strasburgo.

versalità dello Spirito Santo e la sacramentalità della Chiesa per la salvezza del mondo[75].

1. *Lo status quaestionis*

Procedendo in modo logico, la CTI comincia con lo stabilire uno *status quaestionis* che consenta di delineare lo statuto epistemologico della teologia delle religioni (CTI, nn. 4-22). Prima del Vaticano II, Jean Daniélou, Henri de Lubac e altri pensavano che le religioni avessero il loro fondamento nell'alleanza con Noè, un'alleanza cosmica attraverso la quale la rivelazione avviene per mezzo della natura e della coscienza dell'uomo. Differente dell'alleanza abramitica, essa offre valori positivi, che costituiscono le basi per Cristo Salvatore. Un'altra linea, rappresentata da Karl Rahner, parla della grazia offerta a tutti (i cristiani anonimi). La CTI allude con discrezione alla teologia della storia delle religioni, della loro evoluzione storica e dell'importanza dei dati fenomenologici, suggerendo di prendere in esame il senso, la funzione e il valore propri delle religioni non cristiane (CTI, nn. 5, 6, 7)[76].

Accostandosi al problema salvifico delle religioni, la CTI constata che non è stato chiarito abbastanza lo statuto del cristianesimo e delle religioni in quanto realtà socio-culturali in relazione alla salvezza dell'uomo. Davanti a questo problema, le posizioni dei teologi si suddividono tra un universo ecclesiocentrico o cristologia esclusiva; un universo cristocentrico o cristologia inclusiva; un universo teocentrico avente sia una cristologia normativa che una cristologia non normativa. Alcuni teologi adottano la divisione tripartita esclusivismo, inclusivismo, pluralismo, che si rivela parallelamente a un'altra: ecclesiocentrismo, cristocentrismo, teocentrismo (CTI, nn. 8 e 9). Di fatto, l'ecclesiocentrismo è messo da parte fin da Pio XII e poi dal

[75] J. Doré cita le fonti alle quali la CTI si rivolge (cfr. p. 15 della prefazione), così come le affermazioni specifiche della fede cattolica, 16-19.

[76] I teologi non hanno ancora davvero integrato le ricerche della paleoantropologia e della fenomenologia religiosa messe in evidenza dalla scoperta dell'*homo religiosus* e della sua lunga marcia millenaria: *homo abilis*, *homo erectus*, *homo sapiens* e *homo sapiens sapiens* delle prime tombe e delle grotte franco-cantambriche con la loro meravigliosa arte rupestre. Cfr. anche P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Phénomène humain*, Éditions du Seuil, Paris 1955 [trad. it., *Il fenomeno umano*, a cura di F. Ormea, Queriniana, Brescia 2001²] e *La Place de l'homme dans la nature. Le groupe zoologique humain*, prefazione di J. Piveteau, Éditions du Seuil, Paris 1956 [trad. it., *Il posto dell'uomo nella natura. Il gruppo zoologico umano*, a cura di F. Ormea, Il Saggiatore, Milano 1982²].

Vaticano II. Il cristocentrismo accetta che nelle religioni possa prodursi la salvezza: conciliazione tra la volontà salvifica di Dio e la salvezza in tutte e ciascuna delle religioni poste in uno specifico contesto socio-culturale. Il teocentrismo ha l'ambizione di essere un cambiamento di paradigma e una rivoluzione copernicana (CTI, nn. 10, 11, 12). Soggiacente a tutta la discussione sugli orientamenti della ricerca teologica è il problema della verità nelle religioni, un problema relegato in secondo piano, e nondimeno un problema importante. Circa la questione di Dio, i pluralisti sono intenzionati ad eliminare dal cristianesimo ogni pretesa di superiorità. D'altronde, il problema cristologico resta di somma importanza, e le posizioni che riguardano la missione e il dialogo interreligioso divergono (CTI, nn. 16-26).

2. *I presupposti teologici*

a. L'iniziativa salvifica del Padre

Tutti i membri della Commissione ritengono che sia necessario accostarsi al problema alla luce del piano divino di salvezza per gli uomini, senza distinzione di popoli o di razze. L'iniziativa salvifica del Padre è precedente alla creazione (*Ef* 1,3-10) e deve realizzarsi con l'invio del Figlio (1 *Gv* 4,14). Il fine ultimo dell'azione creatrice si realizzerà quando tutte le cose saranno state sottomesse al Figlio (1 *Cor* 15,28) (CTI, nn. 28-31).

b. L'unicità della mediazione di Gesù

Il secondo presupposto è l'unicicità della mediazione di Gesù. Su questo tema i testi neotestamentari abbondano (*At* 4,12; *Lc* 1,55; *Mt* 1,22-23; *Gal* 4,24). Secondo *Col* 1,15-20, tutto è stato creato in lui e attraverso di lui e tutto si dirige verso di lui. Il parallelismo paolino tra Adamo e Cristo sembra essere orientato nell'identica direzione. In quanto *Logos*, Gesù illumina tutti gli uomini (*Gv* 1,9). Il Nuovo Testamento mostra ad un tempo l'universalità della volontà salvifica di Dio e il legame di salvezza con l'opera redentrice di Cristo. La Chiesa riprende e sviluppa questi temi tradizionali: i *semina Verbi* di san Giustino e di Clemente Alessandrino, la teologia del *Logos* in Ireneo di Lione, la dottrina di Gregorio Nisseno (CTI, nn. 32-49).

c. L'universalità dello Spirito Santo

L'universalità dell'azione salvifica di Cristo non può essere compresa

senza l'azione dello Spirito Santo. Lo stretto legame tra lo Spirito e Cristo si manifesta nell'unzione di Gesù (*Lc* 4,18; *Is* 61,1-2). La Chiesa è il luogo privilegiato dell'azione dello Spirito, che suscita i diversi doni per l'unità comune (1 *Cor* 12,4-11). Lo Spirito precede e guida la predicazione; è all'origine della missione tra i pagani (*At* 10; 19,44-47) (CTI, 50-61).

d. La Chiesa, sacramento universale di salvezza

Gesù ha unito l'annuncio del Regno di Dio con la sua Chiesa. Questa dottrina viene ripresa nella LG, che parla di un ordinamento graduale alla Chiesa dal punto di vista della chiamata universale alla salvezza. Nella celebrazione del mistero pasquale, la Chiesa compie la sua missione di servizio sacerdotale in rappresentanza di tutta l'umanità (CTI, nn. 62-79).

L'abbondante documentazione tratta dalle Scritture, dai Padri della Chiesa e dai testi conciliari dimostra la solidità dei quattro presupposti teologici presentati dalla CTI.

3. *Alcune conseguenze per la teologia delle religioni*

a. Il valore salvifico delle religioni

Numerosi testi del Concilio Vaticano II, confermati dall'enciclica RM di Giovanni Paolo II (1990), sottolineano chiaramente la presenza dello Spirito Santo negli uomini di buona volontà, ma anche nella società, nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni, in riferimento a Cristo. Così, le religioni aiutano gli uomini ad attendere al loro fine ultimo. Ma questo non significa che tutto sia salvifico, giacché le altre religioni non possono essere comparate alla funzione che la Chiesa compie per la salvezza dei cristiani e di coloro che non lo sono (CTI, nn. 81-87).

b. La rivelazione

Cristo è mediatore e pienezza totale della rivelazione. Solamente in Cristo e nel suo Spirito Dio si è offerto autenticamente agli uomini, in modo particolare al popolo di Israele, e in modo totale nella Nuova Alleanza. Ma Dio si è fatto e si fa conoscere nella creazione, attraverso il discernimento della coscienza e per altre strade, che sono semi del Verbo (CTI, nn. 88-92).

c. Verità e posizioni pluraliste

«L'insegnamento della chiesa sulla teologia delle religioni muove dal centro della verità della fede cristiana. Tiene conto, da una parte, dell'insegnamento paolino della conoscenza naturale di Dio, e insieme esprime la fiducia nell'azione universale dello Spirito. Vede entrambe le linee fondate sulla tradizione teologica; valorizza il vero, il buono e il bello delle religioni a partire dal fondamento della verità della propria fede, ma non attribuisce in generale una stessa validità alla pretesa di verità delle altre religioni» (CTI, n. 96).

Le teologie pluraliste si preoccupano di una rinnovata unità con le diverse religioni. Sul piano teologico, esse sono alla ricerca di una piattaforma comune per l'unità. Come strategia di dialogo tra le religioni, la teologia pluralista non si giustifica dinanzi alla pretesa di verità della propria religione, ma dissolve allo stesso tempo la pretesa di verità dell'altra parte (CTI, nn. 97 e 99).

> «Di fronte alla semplificazione storica, epistemologica o teologica del rapporto tra il cristianesimo e le altre religioni nella teologia pluralista, è necessario partire dalla visione differenziata delle religioni, come si trova nella dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II. In essa viene descritto quello che le religioni del mondo hanno fondamentalmente in comune, cioè lo sforzo 'di superare, in vari modi, l'inquietudine del cuore umano proponendo delle vie, cioè delle dottrine, dei precetti di vita e dei riti sacri' (NA, n. 2). [...] Una teologia cristiana delle religioni dev'essere in grado di esporre teologicamente gli elementi comuni e le differenze tra la propria fede e le convinzioni dei diversi gruppi religiosi (CTI, n. 100)».

d. Dialogo interreligioso e mistero della salvezza

Il dialogo interreligioso, in quanto tale, coinvolge tre interlocutori: le persone che dialogano, ma anche e in primo luogo il Dio che esse professano. Per questo il cristiano vi è interpellato da due questioni fondamentali, dalle quali dipende il senso del dialogo: il senso di Dio e il senso dell'uomo. Nel dialogo interreligioso, ogni interlocutore si esprime secondo un determinato senso di Dio, secondo la propria comprensione della trascendenza e della relazione tra Dio e l'uomo. A questo punto è necessario fare una distinzione: di quale Dio si tratta? quali sono i suoi attributi? in quale contesto dottrinario si trova l'interlocutore del cristiano? di quale cultura è tributario? nel dialogo interreligioso, gli interlocutori hanno la

stessa concezione della persona? Per il cristiano, «l'uomo è a immagine di Dio», e in ogni dialogo interreligioso è implicata la relazione con il Dio vivente e vero; da qui l'importanza della preghiera, affinché il dialogo divenga un incontro e non semplicemente uno scambio (CTI, nn. 106-113).

Il documento della CTI ha due pagine di conclusioni (CTI, nn. 114-117). Nella misura in cui si inscrive nel dinamismo della tradizione della Chiesa, il dialogo ha la sua fonte, il suo modello e il suo fine nella Santa Trinità, poiché manifesta e attualizza la missione del *Logos* eterno e dello Spirito Santo. La pedagogia divina del dialogo è fatta di parole ma anche di atti; entrambi manifestano la «novità cristiana». «In questo senso il dialogo interreligioso fa parte, secondo i tempi e i momenti fissati dal Padre, della preparazione evangelica».

V. La dichiarazione *Dominus Jesus*

La dichiarazione *Dominus Jesus*, centrata sull'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa, proviene dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, pronunciatasi in sessione plenaria. Papa Giovanni Paolo II approva il documento «con scienza certa e con la sua autorità apostolica». La conferma e ne ordina la pubblicazione il 6 agosto 2000[77].

Nella sua introduzione all'edizione francese, il cardinale Pierre Eyt spiega il significato della dichiarazione: mettere in luce la modalità di trasmissione ai non cristiani della grazia salvifica di Dio, sempre data da Cristo nello Spirito e misteriosamente in rapporto con la Chiesa; prendere in esame, sia a livello pratico che a livello teorico, il dialogo tra la fede cristiana e le altre tradizioni religiose; ricordare alcuni contenuti dottrinali essenziali che siano d'aiuto alla riflessione teologica, per scoprire poco a poco soluzioni conformi ai dati della fede e atte a rispondere alle sfide della cultura contemporanea. Eppure, la dichiarazione intende anche confutare alcuni elementi erronei (n. 3). Possiamo così trovarvi testi che parlano della

[77] *Le Seigneur Jésus. Déclaration Dominus Jesus sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église*, introduzione del cardinale Eyt, presidente della Commissione dottrinale dei vescovi francesi, coll. «Documents d'Église», Le Centurion-Fleurus-Éditions du Cerf, Paris 2000 [*Dominus Jesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html)]. Utilizziamo questa traduzione francese che citiamo con la sigla DJ. Vi sono altre traduzioni. Cfr. *La documentation catholique*, Bayard, Paris 1 ottobre 2000, 813-822.

messa in pericolo della perennità dell'annuncio missionario, che si esprimono contro la giustificazione del pluralismo religioso come un diritto (*de jure*), contro chi paragona la *fede teologale* del cristianesimo alle *credenze* delle altre religioni e contro chi immagina un'economia dello Spirito più universale di quella del Verbo incarnato, crocifisso e risuscitato. La dichiarazione associa così, in modo organico, alcune riflessioni di ecclesiologia a quanto è sottolineato riguardo a Cristo e allo Spirito Santo. Il cardinale Eyt termina la sua esposizione affermando: «È possibile che la ricezione di questo documento susciti situazioni imbarazzanti per il Magistero» (p. XI).

Questa previsione si avvera: il testo suscita infatti molte reazioni negative, forse perché non viene accolto in via prioritaria da coloro che, nella ricerca teologica, ne sono i veri destinatari[78]. Le difficoltà di ricezione della dichiarazione ruotano attorno alla posizione assunta dal dialogo nella Chiesa, all'unicità della mediazione di Cristo, all'idea stessa della fede, al concetto di verità e all'idea di missione. Dopo aver mostrato le difficoltà di ricezione, M. Pivot espone la situazione due anni dopo la pubblicazione della dichiarazione[79]. Non ci soffermeremo sulle diverse dispute, ma affronteremo subito la lettura del testo DJ della Congregazione per la Dottrina della Fede.

1. *La rivelazione di Gesù Cristo, completa e definitiva*

Dopo un'introduzione sul mistero della salvezza minacciato dalla mentalità relativista circostante, la dichiarazione afferma innanzitutto che «la rivelazione di Gesù Cristo è definitiva e completa»[80]. Il Vaticano II insegna che la

[78] Se si rileggono i numerosi articoli apparsi sulla stampa a partire dall'ottobre e novembre 2000, si constata che contro la *Dominus Jesus* è stata organizzata una vera e propria campagna. Molte reazioni venivano da persone che non avevano che una vaga conoscenza della teologia delle religioni e del dialogo interreligioso: da qui le affermazioni gratuite di una polemica talvolta violenta.

[79] Tornata la calma al termine di una querelle durata due anni, alcuni specialisti hanno fatto sentire la loro voce. Così, il cardinale Walter Kasper ha tenuto una lunga conferenza sul «dialogo ecumenico» davanti all'assemblea generale della Federazione dei protestanti francesi; cfr. *La documentation catholique*, 19 maggio 2002, 484-491. Con l'aiuto di alcuni collaboratori, MAURICE PIVOT ha pubblicato un articolo ben documentato intitolato *La déclaration Dominus Jesus deux ans après*, *Esprit et Vie*, n. 71, dicembre 2002, Éditions du Cerf, Paris, 3-13. Cfr. anche il volume dei *Mélanges Joseph Doré*, intitolato *Les responsabilités des théologiens*, Éditions du Cerf, Paris 2002.

[80] «Fedele alla parola di Dio, il Concilio Vaticano II insegna: 'La profonda verità, poi, sia su

«rivelazione sia su Dio sia sulla salvezza dell'uomo risplende a noi per mezzo di questa rivelazione nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione. [...] Per questo l'enciclica *Redemptoris missio* ripropone alla Chiesa il compito di proclamare il Vangelo, come pienezza della verità» (DJ, n. 5).

«È quindi contraria alla fede della Chiesa la tesi circa il carattere limitato, incompleto e imperfetto della rivelazione di Gesù Cristo [...]. La fede esige che si professi che il Verbo fatto carne, in tutto il suo mistero, che va dall'incarnazione alla glorificazione, è la fonte, partecipata, ma reale, e il compimento di ogni rivelazione salvifica di Dio all'umanità, e che lo Spirito Santo, che è lo Spirito di Cristo, insegnerà agli Apostoli, e, tramite essi, all'intera Chiesa di tutti i tempi, questa 'verità tutta intera' (*Gv* 16,13)» (DJ, n. 6).

La risposta adeguata alla rivelazione divina è l'obbedienza della fede (*Rm* 1,5; 16,26 e 2 *Cor* 10,5-6), che comporta l'accoglienza della verità della rivelazione di Cristo garantita da Dio. Va tenuta ferma la distinzione tra la fede teologale e la credenza nelle altre religioni. Quest'ultima è un insieme di credenze e di riflessioni, un tesoro umano di saggezza e di religiosità, ma bisogna vigilare per non ridurre, o addirittura annullare, la differenza tra il cristianesimo e le altre religioni (DJ, n. 7). La dichiarazione insegna anche che «i libri sacri di altre religioni, che di fatto alimentano e guidano l'esistenza dei loro seguaci, ricevono dal mistero di Cristo quegli elementi di bontà e di grazia in essi presenti» (DJ, n. 8).

2. *Il* Logos *incarnato e lo Spirito Santo nell'opera di salvezza*

Appoggiandosi a diversi passi del Nuovo Testamento, ai Padri, ai Concili di Nicea e di Calcedonia, al Vaticano II e alle chiare dichiarazioni di papa Giovanni Paolo II, DJ rifiuta come inaccettabili le tesi che sostengono che Gesù di Nazaret sia soltanto una delle figure che rivelano il divino, «uno dei tanti volti che il Logos avrebbe assunto nel corso del tempo per comunicare salvificamente con l'umanità». Va anche rifiutata la posizione di un pluralismo religioso che propone un'economia del Verbo eterno che sia valida anche al di fuori della Chiesa e senza essere in rapporto con essa (DJ, nn. 9 e 10). Fedele alla rivelazione divina e alla tradizione, il Vaticano

Dio sia sulla salvezza dell'uomo, risplende a noi per mezzo di questa rivelazione nel Cristo, il quale è insieme il mediatore e la pienezza di tutta la rivelazione'» (*Dei Verbum*, n. 2, citato in DJ, n. 5).

II conferma che Gesù Cristo è il mediatore e il redentore universale (GS, n. 45) e ricorda il legame intimo che sussiste tra il mistero di Cristo e il mistero dello Spirito Santo (LG, nn. 3, 4, 7). Lo Spirito Santo attua «l'influsso salvifico del Figlio fatto uomo nella vita di tutti gli uomini, chiamati da Dio ad un'unica mèta, sia che abbiano preceduto storicamente il Verbo fatto uomo, sia che vivano dopo la sua venuta nella storia» (DJ, nn. 11 e 12).

3. Unicità e universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo

Numerosi testi neotestamentari innervano la fede permanente della Chiesa, che afferma che Gesù Cristo, Figlio di Dio, Signore e unico salvatore, attraverso la sua incarnazione, la sua morte e la sua risurrezione è il compimento della storia della salvezza, di cui è pienezza e centro. In questo mistero, la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino si manifesta e si compie una volta per tutte. Il concorso di mediazioni di diverso tipo e di diverso ordine non è escluso; esse assumono tuttavia senso e valore unicamente a partire da quelle di Cristo, che è l'Alfa e l'Omega, il Primo e l'Ultimo, il Principio e la Fine (*Ap* 22,13) (DJ, nn. 13, 14, 15).

4. Unicità e unità della Chiesa

«Il Signore Gesù, unico Salvatore, non stabilì una semplice comunità di discepoli, ma costituì la Chiesa come *mistero salvifico*» (DJ, n. 16). Esiste una continuità storica – fondata sulla successione apostolica – tra la Chiesa istituita da Gesù Cristo e la Chiesa cattolica (LG, n. 15). Anche se la Chiesa di Cristo continua a sussistere in pienezza nella Chiesa cattolica, nondimeno numerosi elementi di santificazione e di verità esistono al di fuori delle sue strutture (DJ, n. 16).

5. Chiesa, Regno di Dio e Regno di Cristo

La Chiesa è da un lato segno e strumento dell'intima unione con Dio e dell'unità del genere umano, e dall'altro è il popolo che trae la propria unità dal Padre, dal Figlio e dallo Spirito (LG, nn. 1, 4, 5). Parlando dell'unione inseparabile tra Chiesa e Regno, non si deve dimenticare «l'opera di Cristo e dello Spirito fuori dei confini visibili della Chiesa» (Giovanni Paolo II, RM, n. 18), poiché il Regno riguarda le persone umane, la società e il mondo intero. Il Regno è la manifestazione e la realizzazione «del suo disegno di sal-

vezza in tutta la sua pienezza» (*RM*, n. 15). La dichiarazione *DJ* mette in guardia contro concezioni «regnocentriche» o «teocentriche» che rischiano di dimenticare Cristo e il suo mistero di redenzione (*DJ*, n. 19).

6. *La Chiesa e le religioni di fronte alla salvezza*

Nell'enciclica *RM*, Giovanni Paolo II scrive che è necessario far convivere due verità: la possibilità reale della salvezza in Cristo per tutti gli uomini e l'indispensabilità della Chiesa per la salvezza (*RM*, n. 9). «Circa il modo in cui la grazia salvifica di Dio, che è sempre donata per mezzo di Cristo nello Spirito ed ha un misterioso rapporto con la Chiesa, arriva ai singoli non cristiani, il Concilio Vaticano II si limitò ad affermare che Dio la dona 'attraverso vie a lui note' (*AG*, n. 7)». La teologia cerca di approfondire questa idea. «Tale lavoro teologico va incoraggiato», afferma la *DJ*, «perché è senza dubbio utile alla crescita della comprensione dei disegni salvifici di Dio e delle vie della loro realizzazione» (*DJ*, n. 21). Come scrive Giovanni Paolo II, nell'ottica del Vaticano II le diverse tradizioni religiose contengono e propongono elementi di religiosità che procedono da Dio e fanno parte di ciò che lo Spirito compie nel cuore degli uomini e nella storia dei popoli, nelle culture e nelle religioni (*AG*, n. 11; *NA*, n. 2; *RM*, n. 29).

Con questi incoraggiamenti alla teologia delle religioni e con questi riferimenti alla dottrina positiva della Chiesa sulle religioni non cristiane termina la dichiarazione *DJ* della Congregazione per la Dottrina della Fede.

Conclusioni

Fin dagli *Atti degli Apostoli*, i cristiani vivono assieme ad altri credenti, e la Chiesa di Cristo convive con diverse religioni e tradizioni religiose. Nell'arco di venti secoli avvengono scontri a volte violenti, ma anche periodi di tolleranza, di dialogo e di serena coabitazione. Fin dal II secolo, i Padri della Chiesa – san Giustino, Clemente Alessandrino, Origene e altri – parlano dei «semi del Verbo» presenti nella filosofia e nelle religioni dei pagani. Nel XIX secolo, John Henry Newman, erede del neoplatonismo dei Padri greci e della loro teologia, pone la rivelazione di Dio agli uomini e l'azione divina della salvezza nella prospettiva della storia umana.

Nella loro opera di aggiornamento della Chiesa cattolica, i Padri del Concilio Vaticano II si dedicano a queste tematiche, e al termine di un lungo lavoro pubblicano i testi fondativi di un modo positivo di guardare alle altre religioni: la *LG*, n. 16, la *NA* e la *AG*, nn. 3 e 7. Il Concilio impegna

i cristiani a riconoscere valori ed elementi di verità in tutte le tradizioni religiose e, proclamando Gesù Cristo unico Figlio di Dio e Salvatore, li invita a entrare in dialogo con gli altri credenti. Si tratta di fare azione «di dialogo e di annuncio».

All'indomani del Concilio, il Magistero pontificio si mette al lavoro a partire da questi testi e dà loro immediatamente seguito. Nella *Ecclesiam suam* (1964), papa Paolo VI definisce il programma del dialogo interreligioso, mostrando che esso si basa sul dialogo continuo tra Dio e gli uomini. La sua esortazione *Evangelii nuntiandi* del 1975 precisa ciò che la Chiesa intende per «annuncio dell'evangelo». Nella sua prima enciclica, la *Redemptor hominis* (1979), papa Giovanni Paolo II accetta la pluralità religiosa come un fatto del mondo attuale e mostra come, nel cuore della storia, il mistero di Cristo sia un elemento di unità per la famiglia umana. La sua enciclica *Dominum et vivificantem* (1987) afferma con chiarezza che lo Spirito Santo agisce anche nelle diverse tradizioni religiose. Parlando dell'impegno missionario nella RM (1990), spiega che il dialogo interreligioso fa parte della missione evangelizzatrice della Chiesa, e non cesserà mai di incoraggiarlo.

Nel 1964, il giorno di Pentecoste, in pieno Concilio, papa Paolo VI crea il Segretariato per le Religioni non cristiane, che diventerà il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso. Gli assegna la missione di cercare i metodi e le vie che permettano di instaurare un dialogo con i non cristiani e di creare tra tutti i credenti una stima reciproca. Il *Bollettino* del Segre-tariato deve essere un mezzo per continuare e perpetuare i colloqui iniziati durante le due ultime sessioni del Concilio. Presto il dialogo si estende notevolmente e arriva ad implicare una teologia cristiana delle religioni alla ricerca della propria strada. Nel documento *Riflessioni e orientamenti di dialogo e missione*, il Pontificio Consiglio mostra che il dialogo va di pari passo con la presenza e la testimonianza, la liturgia e la preghiera, l'azione sociale e l'annuncio di Gesù Cristo. A questo documento del 1984 succede, nel 1991, DA, che si accosta al mistero della Chiesa e continua a un tempo a mantenere l'indispensabilità della mediazione della Chiesa per la salvezza e a sottolineare che Dio è libero di salvare chi vuole. DA dichiara che l'annuncio e il dialogo, ognuno a suo modo, vanno considerati entrambi componenti e forme autentiche dell'unica missione evangelizzatrice della Chiesa.

Nella teologia delle religioni, che ancora non ha uno statuto ben preciso, nasce una corrente pluralista che porta scompiglio a causa della sua pretesa rivoluzione copernicana, che prende le distanze dai testi conciliari fondativi e dalle posizioni del Magistero e, nel più totale relativismo, è con-

vinta che tutte le religioni siano in grado, da se stesse, di portare alla salvezza. Inoltre, nel 1996, sulla base dell'analisi e della valutazione dello stato attuale della teologia delle religioni, la Commissione Teologica Internazionale constata che lo statuto del cristianesimo e delle altre religioni in quanto realtà socio-culturali in rapporto con la salvezza non è stato ancora chiarito a sufficienza. Essa insiste sull'universalità dell'azione salvifica e sull'azione dello Spirito Santo in unione con quella di Cristo. Dire che le religioni aiutano gli uomini a perseguire il loro fine ultimo non significa che tutto nelle religioni sia salvifico. Cristo è mediatore e pienezza totale della rivelazione. Per la CTI, il problema da risolvere nella teologia delle religioni non è di sapere se altre religioni siano vie parallele di salvezza, ma piuttosto come esse partecipino all'unico cammino che è Cristo, Salvatore di tutti, unico mediatore tra Dio e gli uomini. Il compito della teologia delle religioni è di far comprendere il mistero di Gesù Cristo mettendo in rilievo i «semi del Verbo» presenti nelle altre tradizioni religiose.

Confermata da papa Giovanni Paolo II, il 6 agosto 2000, la dichiarazione DJ, emanata dalla Congregazione per la Dottrina della Fede, mette in evidenza la modalità di trasmissione ai non cristiani della grazia salvifica di Dio offerta da Cristo nello Spirito e in misterioso rapporto con la Chiesa. Essa riafferma che la rivelazione attraverso Gesù Cristo è completa e definitiva. Mostra il carattere unico del *Logos* incarnato e dello Spirito Santo nell'opera di salvezza. Insiste sull'unicità e sull'universalità del mistero salvifico di Gesù Cristo e precisa il ruolo della Chiesa e quello delle altre religioni rispetto alla salvezza.

La nostra breve indagine, compiuta a partire dai testi, mostra che, nell'arco di quarant'anni, a partire dal Concilio Vaticano II, il percorso che porta alla definizione di uno statuto chiaro e definitivo di una teologia cristiana delle religioni ha tratto largamente beneficio dagli orientamenti dati dal Magistero della Chiesa cattolica.

Indicazioni bibliografiche

Bibliografia selezionata

1. Fonti

Concilio Vaticano II, *Constitutions, décrets, déclarations, messages*, Centurion, Paris 1967.

–, *La constitution dogmatique sur l'Église. L'Église de Vatican II*, 3 voll., coll. «Unam sanctam» 51 a, b, c, Éditions du Cerf, Paris 1966 [*Costituzione dogma-*

tica sulla Chiesa «Lumen Gentium», in *Tutti i documenti del Concilio. Testo italiano dei 16 documenti promulgati dal Concilio Vaticano II conforme all'Edizione Tipica Vaticana*, Massimo, Milano 1996[20], 1-78].

–, *L'activité missionnaire de l'Église*, coll. «Unam sanctam» 67, Éditions du Cerf, Paris 1967 [*Decreto sull'attività missionaria della Chiesa «Ad gentes»*, in *Tutti i documenti del Concilio*, cit., 392-445].

–, *Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes*, coll. «Unam sanctam» 61, Éditions du Cerf, Paris 1966 [*Dichiarazione sulle relazioni della Chiesa con le religioni non cristiane «Nostra Aetate»*, in *Tutti i documenti del Concilio*, cit., 531-537].

PAOLO VI, papa, *Ecclesiam suam*, enciclica, 1964.

–, *Evangelii nuntiandi*, esortazione apostolica, 1975.

GIOVANNI PAOLO II, papa, *Dominum et vivificantem*, enciclica, 1986.

–, *Redemptoris missio*, enciclica, 1990.

Commissione Teologica Internazionale, *Le christianisme et les religions*, Le Centurion, Éditions du Cerf, Paris, 1997 [*Il cristianesimo e le religioni* (http://www.internetica.it/m267-ind.htm)].

Congregazione per la Dottrina della Fede, *Déclaration "Dominus Jesus" sur l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ et de l'Église*, Le Centurion-Éditions du Cerf, Paris 2000 [*Dominus Jesus. Dichiarazione circa l'unicità e l'universalità salvifica di Gesù Cristo e della Chiesa* (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_it.html)].

F. GIOIA, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*. Documents officiels, Éditions de Solesmes, 1997, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique (1963-1997)*, a cura del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, documenti raccolti da F. Gioia, Éditions de Solesmes, Solesmes 1997 [ed. it. non aggiornata, *Il dialogo interreligioso nel Magistero pontificio. Documenti 1963-1993*, a cura di F. Gioia, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994]. In questo volume di 995 pagine l'autore pubblica i documenti ufficiali del Magistero che riguardano il dialogo interreligioso e la teologia delle religioni. È un prezioso strumento di lavoro.

Segretariato per i non cristiani / Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, *Bollettino* (1966-2004, 116 fascicoli). È una miniera di informazioni che consente di conoscere le molteplici attività dialogiche attraverso il mondo nell'arco dei quarant'anni trascorsi dalla fine del Concilio Vaticano II. Disponiamo anche di tutti i documenti ufficiali del Pontificio Consiglio.

2. L'incontro tra le religioni

AA.VV., *Paix aux hommes de bonne volonté. Les grandes religions au rendez-vous d'Assise. 27 octobre 1986*, Le Centurion, Paris 1986.

F. BOESPFLUG, V. LABBÉ, *Assise 10 ans après. 1986-1996*, Éditions du Cerf, Paris 1996.
C. BONIVENTO (a cura di), *Monachesimo cristiano, buddista, indù. Incontro interreligioso sulla vita monastica. Praglia, 3-8 ottobre 1977*, EMI, Bologna 1978.
V. BOUBLÌK, *Teologia delle religioni*, Studium, Roma 1973.
«Christus», rivista: *Rencontre des religions*, n. 86, 1975.
E. CORNELIS, *Valeurs chrétiennes des religions non chrétiennes*, Éditions du Cerf, Paris 1965.
J.H. DALMAIS, *Shalom. Chrétiens à l'écoute des grandes religions*, Desclée de Brouwer, Paris 1972.
H. DE LUBAC, *Les religions humaines d'après les Pères*, in ID., *Paradoxe et Mystère de l'Église*, Aubier, Paris 1967, 120-167 [trad. it., *Paradosso e mistero della Chiesa*, a cura di T. David, A. Civita, Jaca Book, Milano 1979[2]].
J. DORÉ (a cura di), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Publications de l'Académie internationale des sciences religieuses, Artel, Namur 1997.
M. ELIADE, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, 3 voll., Payot, Paris 1976, 1978, 1983 [trad. it., *Storia delle credenze e delle idee religiose*, 3 voll., Sansoni, Firenze 1996].
R. GIRAULT, *Évangile et religions aujourd'hui*, Éditions Ouvrières, Paris 1969.
O. GIRRA, *Au-delà de la tolérance. La rencontre des religions*, Bayard, Paris 2001.
H. KRAEMER, *Religion and the Christian Faith*, Lutterworth Press, London 1961.
J. LECLERCQ, *Nouvelle page d'histoire monastique. L'histoire de l'AIM 1960-1985*, AIM, Vanves 1986.
J. RIES, *Les chemins du sacré dans l'histoire*, coll. «Présence et Pensée», Aubier, Paris 1985.
A. SCHWEITZER, *Das Christentum und die Weltreligionen. Zwei Aufsätze zur Religionsphilosophie* (1922), Beck, München 2002[4] [trad. it., *Il cristianesimo e le grandi religioni. Bramanismo, buddismo, confucismo, induismo eccetera. Discorsi di Alberto Schweitzer tradotti da G. G.*, Doxa, Milano 1933].
R.H.L. SLATER, *Can Christians Learn from Other Religions?*, Seabury Press, New York 1963.
Spiritus, *La mission à la rencontre des religions*, Colloquio intercontinentale di Chevilly-Larue, 12-16 settembre 1994; gli atti sono in *Spiritus*, n. 138, Paris 1995.
A.N. TERRIN, *Il respiro religioso dell'Oriente. Luoghi d'incontro con il cristianesimo*, Dehoniane, Bologna 1997.
G. VALLÉE, *Mouvement œcuménique et religions non chrétiennes. Un débat oecuménique sur la rencontre interreligieuse de Tambaram à Uppsala (1938-1968)*, Desclée de Brouwer, Paris-Tournai 1975.
H. VAN STRAELEN, *L'Église et les religions non chrétiennes au seuil du XX*[e] *siècle. Étude historique et théologique*, Beauchesne, Paris 1994.

3. Il dialogo interreligioso

F. ARINZE (cardinale), *À la rencontre des autres croyants. Les dialogues interreligieux, un engagement et un défi*, Mediaspaul, Paris 1997 [trad. it., *Incontrando altri credenti. Introduzione al dialogo interreligioso*, Benedettina Editrice, Parma 1998].

J.M. AUBERT, J. COUVREUR (a cura di), *Mission et Dialogue interreligieux*, Faculté de Théologie, Lyon 1990.

J.C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, prefazione di C. Geffré, coll. «Cogitatio fidei» 197, Éditions du Cerf, Paris 1996 (bibl., 447-496).

J.-N. BEZANÇON (a cura di), *Au carrefour des religions. Rencontre, Dialogue, Annonce*, Beauchesne, Paris 1995.

P. DOGNETON, *La rencontre des religions. Théologie et pratique du dialogue*, Aubin, Paris 1995.

D. GIRRA, *Le dialogue interreligieux*, *Questions actuelles*, n. 9, Bayard, Paris 1999.

A. LUNEAU, *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes*, in «Nouvelle Revue théologique», 89, 1967, 821-841, 914-939.

J. MOUTTAPA, *Dieu et la révolution du dialogue. L'ère des échanges entre les religions*, Albin Michel, Paris 1996 [trad. it., *Dio e la rivoluzione del dialogo. L'era degli scambi tra le religioni*, a cura di Ar. e Al. Rizzi, Servitium, Sotto il Monte 1999].

R. PANIKKAR, *The intrareligious dialogue*, Paulist Press, New York 1999[2] [trad. it., *Il dialogo intrareligioso*, a cura di N. Giostra, Cittadella, Assisi 2001[2]].

ID., *L'incontro indispensabile. Il dialogo delle religioni*, trad. it. di G. Franzoni, prefazione di P.F. De Béthune OSB, Jaca Book, Milano 2001.

ID., *La trinidad y la experiencia religiosa*, Siruela, Barcelona 1989 [trad. it., *Trinità ed esperienza religiosa dell'uomo*, a cura di A. Augusti Chimenti, Cittadella, Assisi 1989].

P. ROSSANO, *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993.

B. DE SAGAZAN, *Le dialogue interreligieux*, coll. «Les Carnets de Fêtes et Saisons» 28, Éditions du Cerf, Paris 1998.

C. SALENSON, J.M. AVELINE, *Chemins de dialogue*, primo numero del periodico dell'«Institut de sciences et de théologie des religions» di Marsiglia. Uno strumento prezioso al servizio del dialogo interreligioso; Marseille, gennaio 1993.

C. SALENSON, *Contributions à la théologie du dialogue*, *Chemins de dialogue*, n. 12, Marseille 1998. Tutto il fascicolo è dedicato al dialogo.

Segretariato per i non cristiani, *Religions. Thèmes fondamentaux pour une connaissance dialogique*, Ancora, Milano 1970.

M. ZAGO, *Buddhismo e cristianesimo in dialogo. Situazioni, rapporti, convergenze*, Città Nuova, Roma 1985.

ID., *«Nostra Aetate». Dialogo interreligioso a 20 anni dal Concilio*, Piemme, Casale Monferrato 1986.

4. Cristologia e teologia delle religioni

M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito*, Queriniana, Brescia 2003².

P. CODA (a cura di), *L'unico e i molti. La salvezza in Gesù Cristo e la sfida del pluralismo*, Pontificia Università Lateranense, Roma – Mursia, Milano 1997.

J. DANIÉLOU, *Le mystère du salut des nations*, Éditions du Seuil, Paris 1948 [trad. it., *Il mistero della salvezza e delle nazioni*, a cura di D. Tenderini, Morcelliana, Brescia 1966³].

G. D'COSTA (a cura di), *Christianity Uniqueness Reconsidered. The Myth of Pluralistic Theology of Religions*, Wipf & Stock Publishers, New York 1990 [trad. it., *La teologia pluralista: un mito? L'unicità cristiana riesaminata*, a cura di G. Pulit, introduzione di C. Molari, Cittadella, Assisi 1994].

J. DORÉ, *L'Église du Christ et le salut du monde*, *Pro Dialogo*, nn. 85-86, 1994, 91-106.

ID., *La présence du Christ dans les religions non chrétiennes*, *Chemins du dialogue*, n. 9, 1997, 13-50.

ID. (a cura di), *Le christianisme vis-à-vis des religions*, Académie Internationale des Sciences Religieuses, Artel, Namur 1997.

J. DUPUIS, *Jésus-Christ à la rencontre des religions*, Desclée, Paris 1989 [trad. it., *Gesù Cristo incontro alle religioni*, a cura di G. Garatto, Cittadella, Assisi 1991²].

ID., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Éditions du Cerf, Paris 1997 [trad. it., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, a cura di G. Volpe, Queriniana, Brescia 2000³].

ID., *La rencontre du christianisme et des religions. De l'affrontement au dialogue*, Desclée de Brouwer, Paris 2002 [orig., *Il cristianesimo e le religioni. Dallo scontro all'incontro*, prefazione di L. Sartori, Queriniana, Brescia 2001].

M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris 1996.

ID., *Le Fils unique et ses frères. Unicité du Christ et pluralisme religieux*, Facultés jésuites de Paris, Paris 2002.

ID., *Le développement du dialogue interreligieux depuis le concile Vatican II. Réflexion théologique*, *Pro Dialogo*, n. 116, 2004, 172-194.

M. FITZGERALD, F.A. MACHADO, *Théologie chrétienne des religions: un bilan*, in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, a cura di F. Bousquet e a., Desclée de Brouwer, Paris 2002, 273-286.

CL. GEFFRÉ, *La théologie des religions vingt ans après Vatican II*, *Islamochristiana*, 11, 1985, 115-133.

ID., *Le fondement théologique du dialogue interreligieux*, in *Au carrefour des religions. Rencontre, Dialogue, Annonce*, a cura di J.-N. Bezançon, Beauchesne, Paris 1995, 83-106.

ID., *Le pluralisme religieux comme nouvel horizon de la théologie*, in *La responsabilité des théologiens. Mélanges offerts à Joseph Doré*, a cura di F. Bousquet e a., Desclée de Brouwer, Paris 2002, 211-224.

J. GELOT, *Vers une théologie chrétienne des religions non chrétiennes*, *Islamochristiana*, 2, 1976, 1-53.

A. GOUNELLE, *Théologie des religions du monde. Essai de typologie*, *Chemins de dialogue*, 1, 1993, 47-65.

R. LATOURELLE, *Théologie science du salut*, Desclée de Brouwer, Paris 1968 [trad. it., *Teologia scienza della salvezza*, a cura di V. Pagani, aggiornamento bibliografico di C. Aparicio, Cittadella, Assisi 2005[8]].

P. DE LAUZIN, *Le ciel et la forêt*, 2 voll., Martin, Morin 2000. I. *Au-delà du Pluralisme*; II. *Le christianisme et les autres religions*.

B.J.F. LONERGAN, *Method in Theology*, Darton, Longman & Todd, London 1973[2] [trad. it., *Il metodo in teologia*, a cura di N. Spaccapelo, S. Muratore, Città Nuova, Roma 2001].

G. LORIZIO, *Religione e religioni. Metodologia e prospettive ermeneutiche*, Messaggero, Padova 1998.

G. ODASSO, *Bibbia e religioni. Prospettive bibliche per la teologia delle religioni*, Urbaniana University Press, Roma 1998.

J.S. O'LEARY, *La vérité chrétienne à l'âge du pluralisme religieux*, coll. «Cogitatio fidei» 181, Éditions du Cerf, Paris 1994.

R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) Beck, München 1963 [trad. it., *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1994[5]].

R. PANIKKAR, *Una cristofania per i nostri tempi*, L'altrapagina, Città di Castello s. d.

ID., *Le pluralisme religieux: un défi métaphysique*, *Inter Culture*, n. 108, Montréal 1990.

J. RATZINGER, *Hors de l'Église, pas de salut*, in *Le Nouveau Peuple de Dieu*, Aubier, Paris 1971, 145-171 [orig., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Patmos, Düsseldorf 1970[2]; trad. it., *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesiologiche*, a cura di G. Re, Queriniana, Brescia 1992[4]].

ID., *Die Vielfalt der Religionen und der eine Bund*, Urfeld Verlag, Bad Tölz 2005[3] [trad. it., *La Chiesa, Israele e le religioni del mondo*, a cura di G. Reguzzoni, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000].

P. ROSSANO, *Seigneurie du Christ et pluralisme religieux*, *Bulletin du secrétariat pour les non-chrétiens*, XV/1, 1980.

I. SANNA (a cura di), *Il sapere teologico e il suo metodo. Teologia, ermeneutica e verità*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1993.

H.R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie. Überlegungen zu einer Theologie der Religionen*, Herder, Freiburg i. B.-Basel-Wien 1963 [trad. it., *Le religioni come tema della teologia*, a cura di L. Ballarini, Morcelliana, Brescia 1968].

M. SERRETTI (a cura di), *Unicità e universalità di Gesù Cristo. In dialogo con le religioni*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

B. SESBOÜÉ, *Hors de l'Église pas de salut. Histoire d'une formule et problèmes d'interprétation*, Desclée de Brouwer, Paris 2004.

Spiritus, *L'annonce de Jésus-Christ et la rencontre des religions*, Colloquio di teologia cristiana di Parigi, 17-20 settembre. 1991; gli atti sono in *Spiritus*, n. 126, Paris 1992.

A.N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1998[2].

ID., *Religioni, esperienza, verità. Saggi di fenomenologia della religione*, Quattroventi, Urbino 1986.

CH. THEOBALD, *Positions de l'Église catholique dans le dialogue interreligieux. De la Déclaration Nostra Aetate de Vatican II à la rencontre d'Assise*, in *Unité chrétienne*, 96, nov. 1989, 5- 37.

P. TILLICH, *Christianity and the Encounter of the World Religions*, Columbia University Press, New York 1963 [in *Il cristianesimo e le religioni e riflessioni autobiografiche*, trad. it. e presentazione di F. Ricardi, Mursia, Milano 1971].

S. UBBIALI, (a cura di), *Teologia delle religioni e liturgia*, coll. «Caro salutis cardo», Messaggero, Padova 2001. Due articoli importanti: G. PITTAU, *Teologia delle religioni e liturgia*, 157-169 e J. DUPUIS, *Comunione e condivisione nel dialogo religioso: la fede personale e l'esperienza dell'altro*, 170-194.

J.M. VAN CANGH (a cura di), *Salut universel et regard pluraliste*, Desclée de Brouwer, Paris 1986.

J. VIDAL, *L'Église et les religions ou le désir réorienté*, prefazione di Y. Jaigu, Albin Michel, Paris 1992 [trad. it., *Il desiderio riorientato. Chiesa e religioni*, a cura di A. Tombolini, notizia di J. Ries, Jaca Book, Milano 1994].

Bibliografie

J.-M. AVELINE, *L'enjeu christologique en théologie des religions. Le débat Tillich-Troeltsch*, prefazione di J. Doré, Éditions du Cerf, Paris 2003. Bibliografia sistematica in cinque parti, 729-750. Una parte riguarda la teologia delle religioni.

J.C. BASSET, *Le dialogue interreligieux. Histoire et avenir*, Éditions du Cerf, Paris 1996. Bibliografia sistematica orientata al dialogo interreligioso alle pp. 447-496.

M. FÉDOU, *Les religions selon la foi chrétienne*, Éditions du Cerf, Paris 1996. Bibliografia classificata secondo l'ordine dei capitoli alle pp. 115-120.

CONCLUSIONE GENERALE

La nostra ricerca termina *qui*, dopo aver abbracciato due millenni di storia. L'introduzione ne ha delimitato il progetto, i contorni, le difficoltà di realizzazione. Si trattava di mostrare in qual modo, nel corso di venti secoli, i cristiani si siano situati nel loro rapporto con i non cristiani. Ponendoci in una ricerca di tipo storico, sono stati gli eventi del mondo e della Chiesa, gli stessi sconvolgimenti della storia, a imporre la divisione del libro in quattro parti. All'interno di ciascun periodo abbiamo cercato di sintetizzare in alcuni capitoli gli avvenimenti più significativi e le loro ripercussioni sul pensiero e sul comportamento cristiano. I venti capitoli del volume costituiscono un modo nuovo di considerare la vita della Chiesa, la sua dottrina relativa alle altre concezioni religiose, il suo atteggiamento di fronte alle credenze diverse dalla propria. All'interno della Chiesa e delle Chiese questo sguardo si sofferma anche sugli stessi cristiani, nei loro rapporti con i non cristiani.

L'intera ricerca si è basata su testi, documenti, fatti, avvenimenti. Obbligati a operare delle scelte, come in ogni lavoro storico, abbiamo scartato deliberatamente gli eventi di minore importanza, senza ripercussioni o di valore aneddotico. Nella scelta siamo anche stati costretti a omettere molti testi non privi di interesse, rimandando il proseguimento della ricerca alle indicazioni offerte nelle abbondanti note e nella bibliografia, la quale, copiosa, anche se fortemente ridotta, focalizza la ricerca e risulta molto utile a quanti vogliano approfondire l'indagine. Suddivisa secondo i vari capitoli, costituisce un insieme unitario. Per mancanza di spazio, abbiamo cercato di evitare per quanto possibile le ripetizioni degli stessi titoli. Al let-

tore tenerne conto. Nel corso di queste pagine, di capitolo in capitolo e poi alla fine di ciascuna parte, abbiamo presentato alcune conclusioni ritenute necessarie, in quanto ogni capitolo costituisce come una monografia a sé su un argomento ben definito. Le quattro parti costituiscono quattro grandi blocchi, delimitati da eventi decisivi per un determinato periodo della storia della Chiesa. Ci auguriamo che il lettore abbia seguito con piacere, di tappa in tappa, le scadenze del tempo, l'atteggiamento della Chiesa e dei cristiani nei confronti dei non cristiani.

La conclusione che si impone, arrivati alla fine del percorso, è che nel campo dei rapporti con le religioni non cristiane esiste nella Chiesa una tradizione ben definita. L'apertura ai non cristiani, proclamata dalla dichiarazione *Nostra aetate* del Concilio Vaticano II, si situa a coronamento di una lunga riflessione cristiana, iniziata dai Padri alessandrini fin dal II secolo e successivamente precisata, anche se a volte occultata da eventi importanti o inaspettati. In questa riflessione, le grandi controversie hanno costituito un vero freno che ha ritardato lo sviluppo del pensiero: come nel caso del pelagianesimo o delle controversie scoppiate all'epoca della Riforma. Consapevole della propria missione di promozione dell'unità tra gli uomini, la Chiesa non ha tuttavia cessato di proclamare il suo dovere di integrare in Cristo e nel suo Vangelo l'intero sforzo religioso dell'umanità.

Il capitolo XX di questa nuova edizione è dedicato al percorso che la Chiesa, il suo Magistero e una parte dei teologi ha compiuto nel corso dei quarant'anni seguiti alla fine del Concilio Vaticano II. Questi anni di grandi mutamenti planetari hanno portato la Chiesa a riflettere su fattori come lo sviluppo, la giustizia sociale, la guerra e la pace a livello mondiale, l'incontro delle culture, l'ateismo militante e l'avvicinamento delle religioni. Ogni teologia si fa a partire dalla Parola di Dio incarnata nella storia degli uomini e vissuta nella Chiesa. Nel contesto storico di una nuova esperienza della Chiesa in mezzo alla vitalità delle grandi religioni, della sfida del neopaganesimo e dei progressi incessanti della ricerca comparata in storia delle religioni, alcuni teologi hanno ricominciato ad analizzare l'economia della salvezza e del suo svolgimento, già tratteggiato dai Padri dei primi secoli. Lo scopo è di riflettere sulla differenza tra la particolarità storica del cristianesimo e la singolarità di Cristo come unico mediatore nella storia. Così, sono state abbozzate proposte teologiche a partire dalla riflessione sul significato nel piano di Dio della pluralità religiosa, con la teologia del paganesimo, la teologia del Terzo Mondo, la teologia della liberazione: teologie, insomma, imperniate sulle diverse culture e religioni. Si sono prese in considerazione queste elaborazioni come una nuova teologia fondamenta-

le. Verso il 1980 si è generalizzata la denominazione «teologia delle religioni» o ancora «teologia cristiana delle religioni». Il nuovo capitolo XX di questo volume espone e sintetizza questo percorso avvenuto nei quarant'anni del dopo-Vaticano II.

INDICE DEI NOMI E DEI PRINCIPALI LUOGHI

Julien Ries

Nato nel 1920 ad Arlon, in Belgio, sacerdote della diocesi di Namur, ha conseguito il dottorato in teologia e la licenza in filologia e storia orientali all'Université Catholique di Louvain-la-Neuve, dove ha iniziato a insegnare nel 1960. Dal 1968 al 1990 vi ha occupato la cattedra di storia delle religioni e vi ha fondato il Centre d'Histoire des Religions, di cui è tuttora presidente. Ha creato e dirige quattro collane di studi: *Homo religiosus*, *Cerfaux-Lefort*, *Information et Enseignement*, *Conférences et Travaux*. Dal 1975 al 1980 ha presieduto l'Institut Orientaliste di Louvain-la-Neuve e dal 1979 al 1985 è stato membro del Segretariato romano per i non cristiani. Autore, editore o co-editore di oltre quaranta libri e raccolte, ha inoltre pubblicato quattrocento articoli relativi a diversi campi della storia delle religioni e dell'orientalistica: manicheismo, gnosticismo, scienza delle religioni, dialogo tra religioni e culture. Membro del comitato di redazione del *Dictionnaire des Religions* (Paris 1984, 1993[3]), dirige il *Trattato di Antropologia del Sacro* (10 volumi, di cui 8 già pubblicati da Jaca Book, in coedizione con Massimo, e alcuni già tradotti in quattro lingue: francese, inglese, spagnolo, ungherese). Nel 1986 l'Académie Française gli ha conferito il premio Dumas-Millier per l'insieme della sua opera e nel 1987 il premio Furtado per *L'Expression du sacré dans les grandes religions* (3 voll., Louvain-la-Neuve 1978-1986). Nel 1996 ha ricevuto il premio Capri-San Michele per il vol. IV del *Trattato di Antropologia del Sacro* (Jaca Book, Milano 1985). Dopo essere diventato professore emerito, nel 1990, i suoi colleghi gli hanno offerto quattro volumi di *Mélanges* (1991-2005), nei quali è pubblicato l'insieme della sua bibliografia dal 1957 al 2002.

Tra le sue più recenti pubblicazioni presso Jaca Book segnaliamo sei volumi nella collana illustrata per ragazzi *Le Religioni dell'Umanità* (1999-2001, pubblicata in 10 lingue), *Il mito. Il suo messaggio e il suo linguaggio attraverso le civiltà* (2005, in collaborazione), *Il mito e il suo significato* (2005) e *Il senso del sacro nelle culture e nelle religioni* (2006). Il piano della sua *Opera Omnia* prevede la pubblicazione di undici volumi.